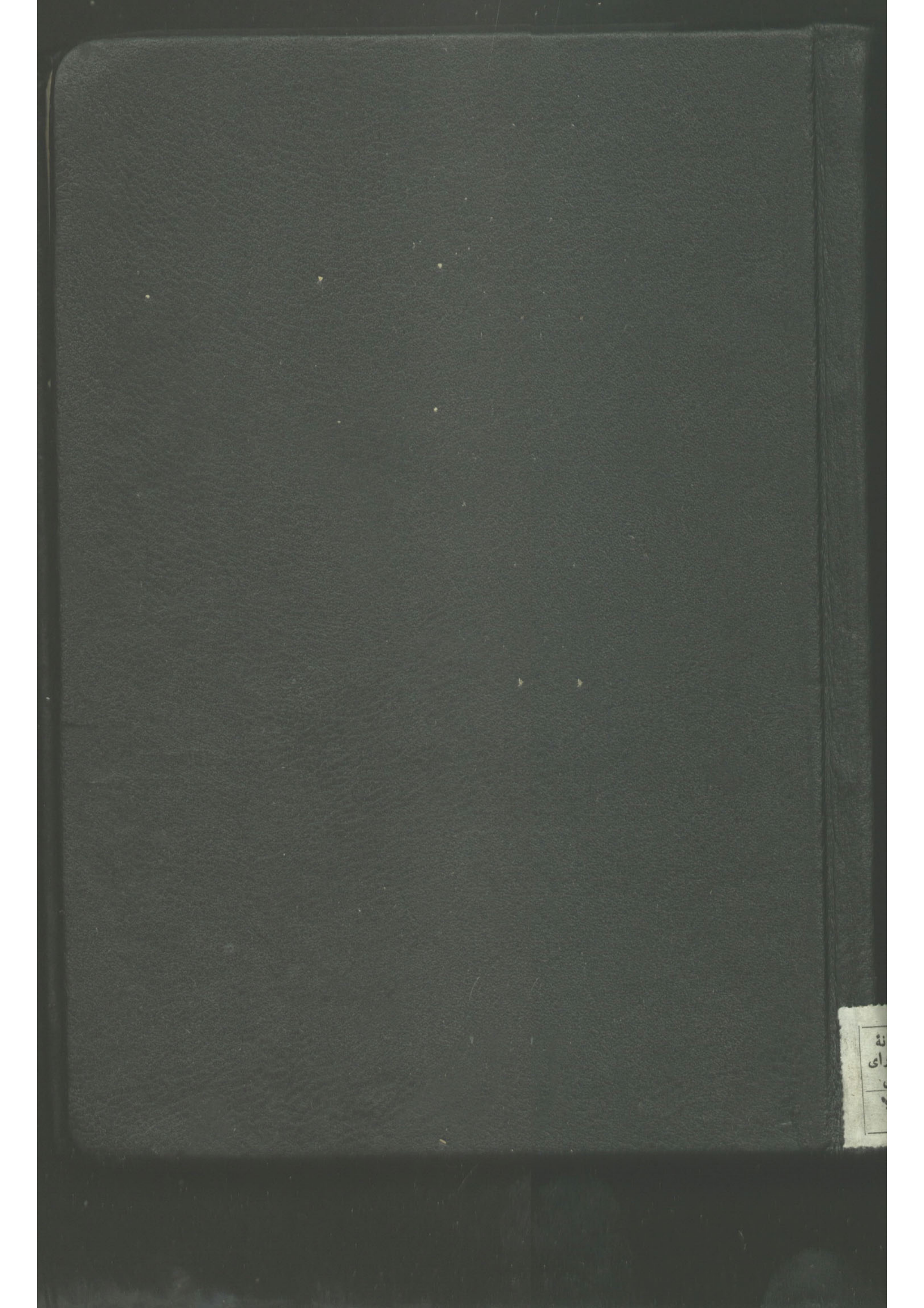
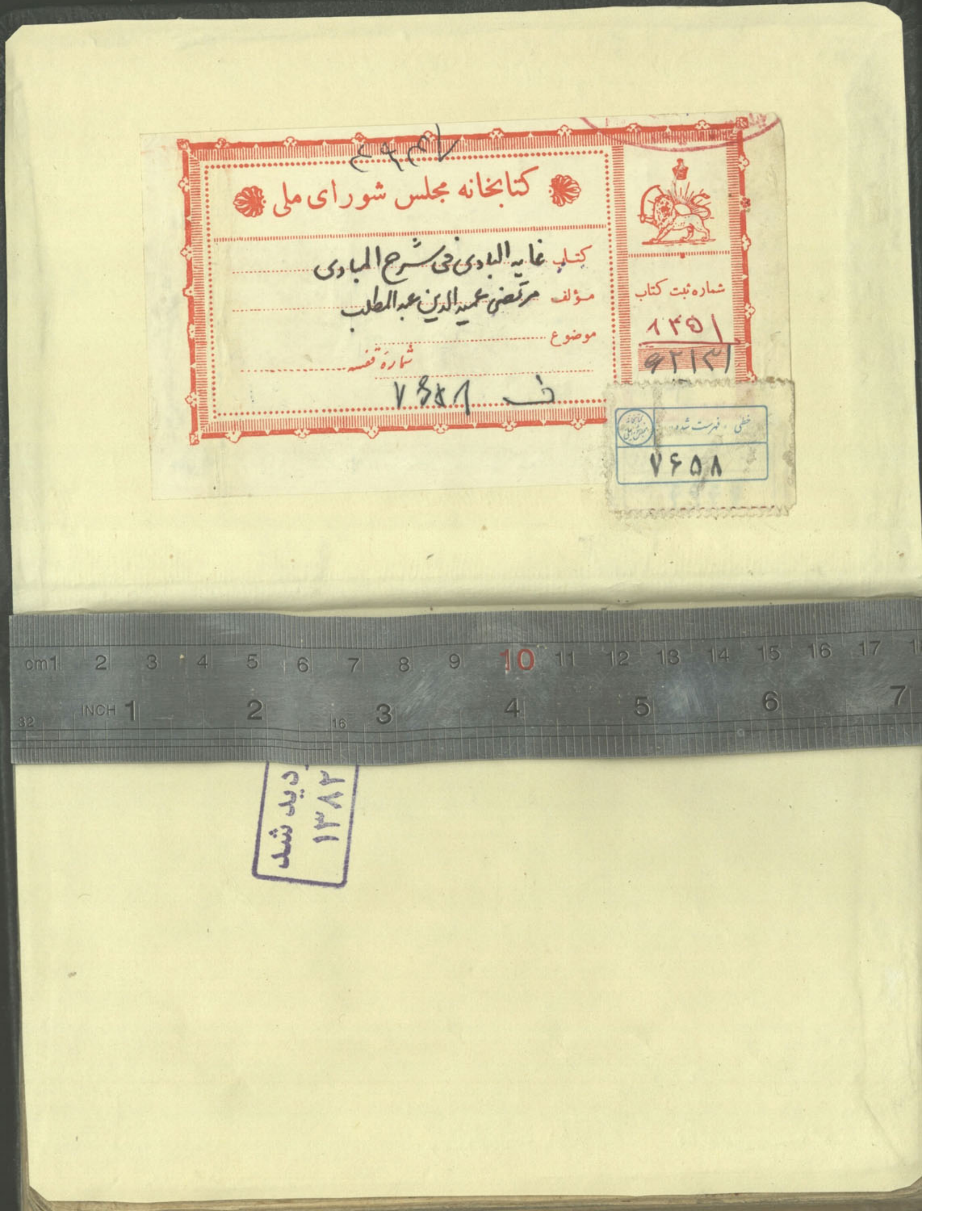



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب غایة البادی فی شرح المبادی
مؤلف مرتضی عمید الدین عبد المطلب
موضوع
شمارهٔ قفسه
شماره ثبت کتاب
۱۳۵۱
۶۲۱۳۱
۷۶۵۸
خطی . فهرست شده
۷۶۵۸
دید شد
۱۳۸۲


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب غایة البادی فی شرح المبادی
مؤلف مرتضی عمید الدین عبد المطلب
موضوع
شماره قفسه
ت ۷۶۵۸
شماره ثبت کتاب
۸۳۵۱
۶۲۱۲۱
خطی فهرست شده
۷۶۵۸
بازدید شد
۱۳۸۲



فهرست ما فیها
شرح مبادی الوصول
للعلامة الحلی قدس الله روحه
تهذیب اصول

اصول فقه
امامیه

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

نحمدك اللهم لنفتتح الكلام ونشكرك باعلاء لنستزيد الكرم
كانك المنعم بسوابغ الانعام والمتفضل بالايادي المتوام ونبجلك ونستغفرك
عن الجرائم العظام ونتوسل اليك بادراك سابر المراد هنيا الموصى في تنقيد
مدارك الاحكام بنبيك محمد خير الانام وعترته الامجاد الكرام فصل عليه
وعليهم بافضل الجلال والاكرام وبعد فكان من شان الشيوخ الصالحة
المحققة بالمطالب المقررة الموشحة بالالفاظ المحررة الى توسد
بادنى العبارة والكتابة المحررة كذلك من شان التلامذة ان
اذا نجح شيوخهم من الكمالي في جار الليالي عن اصداف واذهانهم
ويوضحوا ما اخرجوه من الجواهر عن معادن عقولهم بالجادة ولما رايت
شيخنا المعظم وامامنا الاعظم سيد الفضلاء في العصر ورئيس العلماء الذي
المبرز في فني المعقول والمنقول المطرز لواء على الفروع والاصول
جمال الملة والحق والدين سديد الاسلام والمسلمين الحسن بن
يوسف بن مطهر الحلي ادام الله ظله على كافة المحصلين للافادة الوافدين
عليه والقاطنين بمجده الكرام قد وضع مقدمة في اصول الفقه محكمة
محنا فصولها قد احتجبت معانيها كالابكار في خباء الالفاظ وتسترت
عن كثير من خطابها واظلها بما عزمت على ان اشرحها شرحا كاشفا

وكشف اوجه الزها فهو ابو عذرها بل يكشفها او مناهج الفضايل وجبها فهو مكنون
جوهرها ودرها او الاخلاق والشيم فهو حالب درها او الفواضل فهو
اسامها وخاتمها او النسب فهو للعترة لا دان يكون قايمها وهو المولى الاعظم
والمخدوم المعظم سيد النقباء في الآفاق المنعم المتفضل باطلاق صاحب
الفضل والفضايل ومكارم الاخلاق عميد الدولة والدين شمس الاسلام
والمسلمين ابو طالب عبد المطلب بن السيد السعيد المنقى شمس الملة والحق
والدين علي بن المختار العلوي الحسيني متع الله المسلمين بدوام بقائه
وامتداد علائه ومجده واصفيائه وسميته بغاية البادي في شرح المبادي
واني استمد من الله تمام ذلك فانه بفضله سميع مجيب قال دام ظله
الحمد لله المتفرد بالازلية والدوام المتوحد بالجلال والاكرام
المتفضل بسوابغ الانعام المنزه عن مشابهة الاعراض والاجسام
صلى الله على سيد الانام محمد المصطفى وعترته الامجاد الكرام صلوة
تتعاقب عليهم تعاقب الليالي والايام اما بعد فهذا الكتاب مبادي
الوصول الى علم الاصول قد اشتمل من علم اصول الفقه على ما لا بد منه
احتوى على ما لا يستغني عنه من حول الصعود الى مرتقيه وحسبنا الله
نعم الوكيل ورتبته على فصول الاول في اللغات وفيه مباحث الاول في
كلية ذهب جماعة الى ان اللغات توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها

والمراد به اللغات قال ابو هاشم انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه اقول اعلم ان بعض الالفاظ اذا احتيج
به او تخيلنا ليفهم منه معنى من المعاني وبعضها لا يفهم منه شيئا غير الدلالة
العقلية والالفاظ متساوية في كونها الفاظا فلا بد اذا من مخصص
بعضها بمعنى دون آخر وكان يقول متى احسستم او تجيبتم هذا اللفظ فهموا
منه هذا المعنى فاذا خصصته به فذلك المخصص هو الواضع واختلف
الاصوليون فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك الى انه هو الله تعالى و
ان اللغات كلها توقيفية وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه هو الناس و
انها كلها اصطلاحية واستدل الاشعري بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها وهذا النص على ان الاسماء توقيفية واما الافعال والحروف فلعدم
القائل بالفرق ولان الاسم لغة يطلق على الاقسام الثلثة وتخصيص
من قبل النحاة ولان التكلم بالاسماء وحدها متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء
من تعليم الافعال والحروف ايضا واستدل ايضا بقوله تعالى ومن آياته
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والمراد من
اختلاف السنة اختلاف اللغات ضرورة لان الجارحة غير مرادة لان
غيرها ابلغ فلا فائدة في ذكرها وايضا انها لبيت مختلفة واستدل ابو هاشم
بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ووجه الاستدلال انها

دالة على ان البعثة مسبوقة باللغات فلو كانت اللغات مستفادة
من التوقيف اي من رسول من الله لزم الدور واعلم ان هذه الادلة
ضعيفة والقوي في نفسي انه لا قطع على واحد من المذهبين ويجوز ان
يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية قال ولا يجب
ان يكون لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهي الالفاظ بل الواجب وضع
اللفظ لما يكثر الحاجة الى التعبير عنه اقول ليس يجب ان يكون لكل معنى
لفظ وضع له اذ لو كان الامر كذلك لزم عدم تناهي الالفاظ واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المعاني غير متناهية فلو كان
لكل معنى لفظ لزم عدم تناهي الالفاظ لعدم تناهي المعاني واما ان اللازم
باطل فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي
متناهي واذا ثبت ذلك فاعلم ان ذلك البعض هو ما تكثر
الحاجة اليه كالسماء والارض والدار والبيت وما شاكل ذلك دون
ما لا يكثر كانواع الروائح قال واما الطلب والعلم باللغة واجب لوجوب
معرفة الشرع المتوقف عليها اقول الدليل على ان العلم باللغة
ان الواجب المطلق يتوقف عليه وهو مقدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق
وكان مقدورا يكون واجبا اما المقدمة الاولى فلان العلم بالشرع واجب
مطلق وهو متوقف على معرفة اللغة لان شرعنا مبني على القرآن والاخبار

وبما اوردت بلغة العرب واما الثانية فسيأتي قال داود ظاهري الكلام
عند المعتزلة هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت
عن قادر واحد ويطلق على الجملة المفيدة اقول هذا هو حد الكلام
عند المعتزلة حده بذلك الشيخ ابو الحسين البصري فقوله المنتظم من الحروف
جنس يدخل فيه المحدود وغيره وبقوله المسموعة خرج الحروف المنتظمة المكتوبة
او المتخيلة وبقوله المتميزة خرج كثير من اصوات الطيور وبقوله المتواضع
عليها خرج المهملات وبقوله اذا صدرت عن قادر واحد خرج ما يصدر عن قادرين
فصاعدا فانه لا يسمى كلاما ويطلق الكلام ايضا على الجملة المفيدة كزيد قائم
واعلم ان الكلام عند الاصوليين اعم من الكلام عند النحويين فانهم اخذوه
بحيث يشتمل الكلمة والجملة المفيدة فمفهوم الكلام عندهم هو القدر المشترك بينهما
وهو اللفظ الموضوع وعلى ذلك ففي هذا التعريف نظر لان بعض الكلمات غير منتظم من الحروف
كاللام والكاف والباء الجارة وانما قال المص والكلام عند المعتزلة لان
الاشاعرة يثبتون معنى آخر قائما بالنفس يعبر عنه بعبارات مختلفة ويطلقون
الكلام عليه على ما تقدم بالاشتراك لان معنى احدهم غير الآخر فلا يطلق عليهما
الاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي والبحث عن ذلك طويل تركناه
لانه على المتكلم لا على الاصولي قال داود ظاهري البحث الثاني في تقسيم الالفاظ
وهو من وجوه احدها ان اللفظ ان دل على الزمان المعين بصيغته

فهو الفعل والا فهو الاسم ان استقل بالدلالة والا فهو الحرف اقول اراد
المص بالالفاظ ههنا الالفاظ الموضوعة لا مطلق الالفاظ والا دخلت
المهملات فتختل تقسيمها واللفظ الموضوع يمكن ان يقسم باعتبارات
كثيرة ذكر المص هنا ما هو اشد حاجة اليه الاول الكلمة اما ان تدل
بصيغتها على زمان وجود معناها او لا تدل فالاول هو الفعل كضرب
يضرب اضرب فان مادة هذه الالفاظ تدل على مطلق الضرب
وصيغتها على زمان وجوده الذي به يتعين الضرب والثاني اما ان
يكون مستقلا بالدلالة على معناه اي لا يحتاج في دلالته على معناه الادائي
الى ضميمة او لا يكون كذلك الاول الاسم والثاني الحرف وانما قال بصيغتها
لان الكلمة اذا دلت على زمان معين لا بصيغتها لا تكون فعلا بل اسما
كالمتقدم والمتأخر والماضي والمستقبل وما اشبه ذلك من الاسماء التي
تدل بموادها على الازمنة باعيانها وههنا اشكال لان الاول ان
صيغة المضارع تستعمل تارة للحال وتارة للاستقبال وح لا دلالة
له على زمان معين بصيغته فلا تكون فعلا بل اسما فلا يكون فعلا والثاني
ان بعض الاسماء لا يستقل بالدلالة بل يحتاج الى ضميمة كالموصولات
والمبهمات فلا يكون اسما وجواب الاول ان المراد بتعيين الزمان لما
هو بالنظر الى الواضع ولا شك ان الواضع قصد بوضع صيغة المضارع

المخاطب
دلالتها على زمان بعينه اما الحال او الاستقبال والاشتباه انما جاء عند
بسبب اشتراك اللفظ وحل الثاني ان الحرف هو الذي يحتاج الى
ضميمة في دلالته على معناه وليست الموصولات والمبهمات محتاجة
الى الضمائم في دلالتها على معانيها بل لتوضيح معانيها فافهم ذلك
قال داخلا الثاني اللفظ اما مفرد او مركب فالاول ما لا
يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه والثاني ما يدل اقول
التقسيم الثاني اللفظ الموضوع اما ان يدل جزؤه على جزء معناه
حين هو جزؤه او لا يدل والاول هو المركب كزيد قائم فان كل جزء
منهما يدل على جزء من المعنى والثاني مفرد كزيد فان جزءه على جزء معناه لا يدل
واعلم ان ارسطو عرف المفرد بانه الذي ليس لجزئه دلالة
عليه اصلا وشكك فيه بعض الناس بعبد الله وامثاله فانه مفرد مع
انه لجزئه دلالة فازال ابو سينا هذا الشك وان كان يجوز
بزيادة قيد وهو حين هو جزؤه وانما اندفع هذا الشك لان العبد
ان كان يدل على جزء المعبودية لكن لا حين ما كان جزء العبد الله
علما فانه حين ما كان جزءا لا دلالة له اصلا على شيء اذ هو في التحقيق
بمثابة النون من زيد ان غاية ما في الباب انه اتفق اتفاق
اللفظين كما اتفقا في الانسان فلاجل ذلك زاد المص القيد

المذكور فافهم ذلك وههنا بحث وهو ان المفرد قد لا يكون له جزء
كهمزة الاستفهام وبعض الافعال المعتلة مثل ق وع فتكون العبارة
قاصرة غير شاملة لذلك وحله ان السالبة لا يشترط فيها وجود
الموضوع فيجوز ان لا يكون لذلك المفرد جزء وتنتفي عنه الدلالة
واعلم انه كان على المص ان ياتي بعبارة اعم من هذه هكذا
اللفظ الموضوع ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب و
الا فهو المفرد وهذه اعم من ان لا يكون له جزء اصلا كق وما له جزء
لكن لا يدل على شيء اصلا كزيد وما له جزء دال لكن لا على جزء معناه كعبد الله
علما وما له جزء دال على معناه لكن لا يقصد به الدلالة كالحيوان الناطق
اذا جعل علما لشخص انساني قال الثالث اللفظ
المعنى ان اتحد فان منع تصور المعنى من الشركة فيه فهو العلم
المشخص والا فهو المتواطي ان تساوت افراده فيه والمشكك
ان اختلفت وان تكثر فهي الالفاظ المتباينة وان تكثر اللفظ
خاصة فهي المترادفة وان تكثر المعنى خاصة فان كان قد وضع
اولا لمعنى ثم استعمل في الثاني فهو المرتجل ان نقل لا لمناسبة وان
نقل لمناسبة فهو المنقول العرفي او الوضعي او الشرعي ان غلب المنقول اليه
والا فهو حقيقة بالنسبة الى الاول ومجاز بالنسبة الى الثاني وان وضع لهما معا فهو

اليهما معا والمجمل بالنسبة الى كل واحد منهما اقول التقسيم الثاني للفظ
الموضوع اما ان يكون واحدا والمعنى واحدا او يكون كثيرا والمعنى
كثيرا او المعنى كثيرا او يكون واحدا والمعنى كثيرا او بالعكس فالاقسام اربعة
الاول ان يتحد اللفظ والمعنى وح اما ان يكون نفس تصور ذلك المعنى
مانعا من وقوع الشركة فيه او لا يكون والاول العلم كزيد وعمرو فان
تصور معنى زيد وهو الشخص المعين يمنع من وقوع الشركة فيه والثاني
لا بد ان يكون له افراد بالفعل ان كانت الشركة بالفعل او بالقوة
ان كانت بالقوة فتلك الافراد اما ان تكون متساوية او لا تكون
والاول الاسماء المتواطئة كالانسان والشمس فان افراد الانسان
الخارجية وافراد الشمس الذهنية متساوية في وقوع لفظي الانسان
والشمس عليهما والثاني الالفاظ المشككة اي لا يكون افراده متساوية
في وقوع اللفظ عليها بل يكون في بعضها اولى واول واشد كلفظ
الوجود فان وقوعه على الباري اولى واشد لكونه واجبا واول
لكونه مؤثرا في غيره سواه او اولى واشد كالابيض فانه على
الثلج من العاج واشد القسم الثاني ان يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ المتباينة
سواء تباينت المعاني بذواتها كالعلم والدوات والحجر والماء او بان يكون
احدهما صفة والاخر موصوفا كالسيف والصارم فان السيف اسم الحديدة الة

لكن

لكن باعتبار صفة اخرى كالصارم والمهند فان مدلول الاول الذات باعتبار صفة
الحدة ومدلول الثاني تلك الذات باعتبار صفة الحدة ومدلول الثاني تلك
الذات باعتبار صفة النسبة او بان يكون احدهما صفة والاخرى صفة الصفة كالناطق
والفصيح القسم الثالث ان يتكثر اللفظ دون المعنى وهي الالفاظ المترادفة كالبشر
الاسد والليث والسبع والموفق والنحو والجعار القسم الرابع ان يتحد اللفظ دون
المعنى فذلك اللفظ اما ان يكون موضوعا اولا لمعنى ثم نقل عنه الى معنى اخر ووضع لهما
معا فالاول اما ان يكون ذلك النقل لمناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه اولا
لمناسبة والثاني المرتجل كجعفر مثلا فانها موضوعة للنهر ثم نقل الى الشخص لا لاجل
مناسبة بينهما والاول اما ان يكون المنقول اليه اقوى من المنقول عنه بحيث اذا
اطلق اللفظ يسبق الذهن الى المنقول اليه او لا يكون والاول هي الالفاظ
المنقولة ثم الناقل ان كان اهل اللغة سمي منقولا لغويا كالملائكة فانها موضوعة
لكل مرسل ثم خصصت ببعض الرسل وكالقارورة والخابية فانهما موضوعان
لكل ما استقر فيه الشيء وخبي فيه ثم خصصتا بشيئين معينين وان كان الناقل هو
اهل العرف سمي منقولا عرفيا سواء كان عاما كاسم الدابة فانها موضوعة
في الاصل لكل ما يدب ثم خصصها العرف ببعض البهائم او خاصا كما لكل
قوم من العلماء كالنقض والكسر والقلب والجمع للفقهاء والجوهر والعرض
للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة وان كان الناقل الشرع

يسمى منقولا شرعيا كالصلوة والزكوة والصوم والحج فان الاول موضوع
للدعاء ثم نقله الشارع الى هذه الافعال والاقوال المخصوصة التي
اولها التكبير وآخرها التسليم والثاني موضوع للنماء ثم نقله الشارع الى
اخراج بعض المال على الوجه الشرعي والثالث موضوع للامساك مطلقا
ثم نقله الشارع الى الامساك عن المفطرات على الوجه الشرعي والرابع
موضوع للقصد ثم نقله الشارع الى المناسك التي تؤدى في المشاعر
المخصوصة والثاني الذي لا يكون المنقول اليه غالبا يسمى اللفظ بالنسبة
الى المنقول عنه حقيقة وبالنسبة الى المنقول اليه مجازا وهذا النقل اما
ان يكون لاجل مشابهة او لاجل علاقة غيرها والاول ايضا يسمى
مستعارا كذنب السرحان للصبح والاسد للشجاع والقسم الثاني
الذي وضع لها اللفظ يسمى الفاظا مشتركة كالقرء فانه موضوع للطهر و
الحيض على وجه البدل فان نسب اللفظ الى معنييه معا يسمى مشتركا وان
نسب الى كل واحد منهما يسمى مجملا وقد زل قلم فخر الدين الرازي في
كتاب المعالم حيث عكس التسمية فاعرف ذلك والرابع اللفظ المفيد
ان لم يحتمل غير ما فهم عنه فهو النص وان احتمل فان تساويا فالمجمل
والا فالراجح الظاهر والمرجوح المؤول والمشترك بين النص والظاهر المحكم
وبين المجمل والمؤول المتشابه اقول التقسيم الرابع اللفظ الوارد من الشارع لا بد ان يكون

له معنى فلا يخلو اما ان يكون محتملا لمعنى آخر اولا والثاني النص كقوله تعالى قل هو الله احد
واقيموا الصلوة والاول اما ان يكون المعنى راجحا على غير المراد او مرجوحا
او متساويا والاول يسمى ظاهرا كآية المسح فانها دلت على المسح والغسل و
احتمال المسح راجح على احتمال الغسل والثاني يسمى مؤولا كقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم وتجري باعيننا فان اليد تحتمل الجارحة والقدرة والعين تحتمل الجارحة
والعلم واحتمال القدرة والعلم مرجوح بالنسبة الى اللفظ والثالث يسمى مجملا
كقوله تعالى ثلثة قروء فان القرء يحتمل الطهر والحيض والاحتمالان متساويان
واعلم ان النص والظاهر مشتركان في الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض
والظاهر راجح غير مانع والقدر المشترك بينهما يسمى محكما والمجمل والمؤول مشتركان
في عدم الرجحان الا ان المجمل كما انه ليس براجح ليس بمرجوح والمؤول مع انه
ليس براجح فهو مرجوح والقدر المشترك بينهما يسمى متشابها قال الخامس
الاسم ان دل على الذات فهو اسم العين والا فهو المشتق ولا بد في المشتق
من اتحاد بين اللفظين ومناسبة في المعنى والتركيب اقول التقسيم الخامس
الاسم ان دل على الذات من حيث تلك الذات معينة او غير معينة يسمى اسم العين
كرجل وفرس وزيد وعمرو وان لم يكن كذلك بل دل على الذات باعتبار صفة
قائمة بالذات يسمى مشتقا كالضارب والقاتل ولا بد في الاشتقاق من اتحاد بين المشتق والمشتق منه في
مادة اللفظ الا في صيغته ومناسبة في المعنى كقولنا ان الضارب مشتق من الضرب فان

بينهما اتحاد في المادة حيث ان كل واحد منهما مشتق من ضرب وتناسب في
المعنى حيث ان مفهوم الضرب يفهم منهما وان فقد الشرطان او احدهما
لم يحكم بالاشتقاق مثال فقدانهما الضرب بالنسبة الى القتل ومثال فقد
الاول الجالس بالنسبة الى القعود ومثال فقدان الثاني الطويل بالنسبة الى
الطول بمعنى الطائر واما اشتراط التناسب في التركيب بعد حصول الاتحاد اللفظي على
الاتحاد في مادة اللفظين فلا ادري له معنى محصلا قوله ويشترط بقاء المعنى في
صدقه اقول اختلف الاصوليون في انه هل يشترط بقاء المعنى المشتق
منه للذات في اطلاق الاسم المشتق منه للذات في اطلاق الاسم عليها ام لا
فقال قوم نعم وقال قوم لا وقال آخرون ان امكن بقاؤه فيعتد والا فلا
ولنوضح ذلك بالمثال ونقول ان زيدا اذا صدر عنه الضرب وانقضى فهل
يصح عليه اطلاق اسم الضارب حقيقة ام لا بعد وقوع الاتفاق على الجواز
مجازا فقال المشترطون لبقاء المعنى لم يصح وقال الاولون يصح و
اختار المص ههنا المذهب الثاني والدليل عليه صدق العالم والمعز
على النائم واذا لم يكن العلم والايمان حاصلين له حالة النوم واجماع
اهل العربية على صدق قولنا زيد ضارب امس وايضا ربما كان بقاء
المعنى مستحيلا كالمتكلم والمخبر ولقائل ان يقول ان مطلق صدق
اللفظ على معنى لا يدل على كونه حقيقة لجواز ان يكون على جهة المجاز كما

قوله زيد ضارب

لفظ
غدا على سبيل المجاز ويمكن الترجيح ان يجاب عنه بان الاصل اذا كان
مستعملا في معنى ان يكون ذلك الاستعمال على سبيل الحقيقة الا اذا قام
دليل على تجوزه وذلك بان توجد فيه علامة من علامات المجاز وهي
منتفية ههنا والفرق بين زيد ضارب امس وبين ضارب غدا ظاهر
لان الضارب موضوع لمن ثبت له الضرب والذي انقضى عنه الضرب
صدق عليه انه ثبت له الضرب فيصدق عليه الضارب حقيقة بخلاف
الذي لم يوجد له الضرب اصلا فاحتج المشترطون بان اطلاق اسم الضارب
على من ثبت له الضرب وانقضى لو كان لم يصح نفيه اي لم يصح ان يقال
انه ليس بضارب لكن يصح نفيه فيصح انه ليس بحقيقة بيان الملازمة ما
ذكر ان من جملة علامات الحقيقة كذب النفي وبيان بطلان الثاني انه
يصح في الحال فيصح نفيه مطلقا لان المطلقة جزء المقيد واذا صدق الجزء
صدق الكل وايضا لو لم يشترط بقاء المعنى لصدق كافر على من تقدم
كفره والجواب عن الاول بان يمنع بطلان اللازم الثاني
قوله يصدق نفيه في الحال فيصدق مطلقا قلنا لا يلزم من النفي المطلق
نفي المطلق فافهم ذلك وعن الثاني ان امتناع صدق الكافر
على من تقدم كفره ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع ولعل الكلام فيه قال
البحث الثالث في المشترك ذهب قوم الى امتناعه وهو خطأ لامكانه

من المسميات شيئا اصلا ونعلم الاشتراك بنص اهل اللغة وبعلامات
اقول اختلف الاصوليون في المشترك فقال قوم بوجوب وقوعه وقال قوم
بامتناع وقوعه وقال آخرون بامكان وقوعه وهو الحق واحتج القائلون
بالوجوب بانه لو لم يكن المشترك لخلت اكثر المسميات من الاسماء والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية
واذا اطبق المتناهي على غير المتناهي لابد ان يفضل من غير المتناهي
فضلة وبيان بطلان التالي ان تلك المعاني مما احتيج الى التعبير عنها فمقتضى
حكمة الوضع وضع الالفاظ لها والجواب ان المعاني المختلفة والمتضادة لا نسلم
عدم تناهيها واما المتماثلة على تقدير عدم تناهيها فلا يمتنع لجواز ان يوضع
لفظ واحد للقدر المشترك بينها كما في لفظ الانسان مع افراده الغير
المتناهية وعلى تقدير التسليم فالمتعقل منها متناه وغير المتعقل لم
يحتج الى ان يوضع له لفظ واحتج القائلون بالامتناع بان وضع
المشترك ينافي غرض الواضع فكان ممتنعا لكونه مخلا به لان الغرض من
الوضع استفادة المعنى من اللفظ واللفظ المشترك لا يستفاد منه شيء والجواب
انه يستفاد بالقرائن والحق ان ذلك مبني على ان الواضع واحد وذلك
غير معلوم لجواز ان يكون قبيلة وضعت لفظا بازاء معنى ثم وضعت قبيلة اخرى
ذلك اللفظ بازاء معنى آخر ووقع الاشتراك ثم الدليل على امكان الاشتراك ووقوعه

في اللغة فان لفظ العين وضعت للجارحة ولعين الذهب والماء والشمس وغيرها من معانيها
واعلم ان الاشتراك وان كان واقعا لكنه على خلاف الاصل لانه لو
لم يكن على خلاف الاصل لم يحصل التفاهم حالة التخاطب مع القطع
عن القرينة لان الاشتراك لو كان اصلا يوجب على المخاطب ان يحمل اللفظ
الوارد عليه على الاشتراك وح يتردد ذهنه في معانيه ولا يتعين احدها الا
بالقرينة وح لا يستفاد من المسمى شيء اصلا ومعلوم انه ليس كذلك ويعلم
الاشتراك اما بنص اهل اللغة عليه كالتواتر والآحاد كما نصوا على القرء بانه موضوع للطهر
والحيض واما بوجود علامة من علامات الحقيقة في معنييه وعلامة الحقيقة
فستأتي قال ولا يجوز استعمال اللفظ المشترك في
كلا معنييه الا على سبيل المجاز لانه غير موضوع للمجموع من حيث هو
مجموع اقول اختلف الاصوليون في جواز استعمال المشترك في معانيه على الجمع
فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر والجبائي وعبد الجبار الى جوازه وذهب
ابو هاشم وابو الحسين البصري والكرخي الى امتناعه احتج الاولون بالوقوع
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار وبقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيره الخضوع واحتج المانعون بان الواضع اذا وضع لفظا لمعنيين على

سبيل البدل فاما ان يكون فيه وضع مع ذلك للمجموع معا او لا فان
كان الثاني امتنع استعماله في المجموع اذا تكلم بتلك اللغة وان كان الاول
فيكون اللفظ له ثلث معان هذا وحده وذاك وحده والمجموع فاستعماله في
المجموع لكان استعمالا في بعض معانيه لا في كله وهو خلاف المفروض [illegible]
الاستعمال مجاز الحقيقة اما جواز الاستعمال فلما تقدم من آيتين واما انه على سبيل
المجاز فلحجة المانعين لان حجتهم انما هي بمنع الاستعمال حقيقة لا مجازا

البحث الرابع في الحقيقة والمجاز الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في
الاصطلاح الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير ما وضع له
في اصل تلك المواضعة لعلاقة والحقيقة لغوية وعرفية وشرعية اقول
هذا التعريف اجود التعريفات المنقولة عن القوم لشموله الانواع وهو منقول
عن ابي الحسين البصري وكذا حد المجاز لكنه لم يذكر القيد الاخير وهو
قيد العلاقة ولا بد منه لانه لولا العلاقة لكان وضعا جديدا واعلم ان
على قوام المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له اشكالا لانه يخرج عنه المستعار ولان
الرجل الشجاع لو سميناه بالاسد فاما ان يقدر فيه مفهوم الاسد او لم نقدر
فان قدرناه لم يكن استعمال اللفظ في غير موضوعه وان لم نقدر لم يحصل له فيه
تعظيم باطلاق هذا الاسم عليه كما لو جعلناه علما له وجوابه انا لا نسلم انه اذا لم يقدر
مفهوم الاسد لم يحصل التعظيم وانما يلزم ذلك لو لم يقصد مع ذلك شجاعته المخصوصة

عدم التعظيم

وجوابه منع [illegible]

ح الرجل الشجاع

اما لو قدرنا الشجاعة الاسدية حاصلة فيه لم يلزم نفي التعظيم واعلم ان
الحقيقة تختلف اسماؤها بحسب اختلاف الواضع فان كان واضعها اهل اللغة
تسمى حقيقة لغوية كالدار والارض وغيرهما وان كان العرف
تسمى عرفية كالدابة لبعض البهائم وان كان الشرع تسمى شرعية كالصلوة
والزكوة وغيرهما قال فالحق ان الشرعية مجاز لغوي
ولا يخرج القرآن عن كونه عربيا اقول اختلف الاصوليون في الحقيقة
الشرعية فنفاها القاضي ابو بكر مطلقا واثبتها المعتزلة مطلقا وما كان
اسماء للفعل كالصلوة والزكوة سموه شرعية وما كان اسماء للذات كالمؤمن
والكافر سموه دينية واستدل القاضي بانها لو كانت واقعة لما كان القرآن
كله عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القرآن يشتمل على
الاسماء المتنازع فيها والفرض انها غير عربية وبيان بطلان التالي قوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا والضمير للقرآن كله واحتجت المعتزلة بان الشارع
استعمل الفاظا لمعان لم تخطر ببال اهل اللغة ووجدت علامات الحقيقة فيها
كالمبادرة الى الذهن وكذا النفي فتكون حقائق لانا لا نريد بالحقيقة الا
ذلك كالصلوة فانها في اللغة الدعاء واستعملها الشارع في الاركان
المخصوصة والصوم فانه في اللغة الامساك واستعمله الشارع للامساك عن
جميع المفطرات نهارا مع النية والحج فانه في اللغة القصد واستعمله الشارع لمناسك [illegible]

العربية

الحقيقة الشرعية

وهو عدم كون كل القرآن عربيا

القاضي عن ذلك بان هذه الالفاظ مستعملة فيما وضعت له والزيادات شروط لصحة
النقل واعلم انه يمكن الجمع بين المذهبين اذ لا منافاة بين كون هذه
الاسماء حقائق عند اهل الشرع ومجازات لغوية ومن لا يلزم من كون
القران كله عربيا انتفاء الحقائق الشرعية لانها مجازات عربية ولكن
قال المص والحق ان الشرعية مجاز لغوي قال واعلم ان النقل على
خلاف الاصل لان لا يحصل التفاهم حالة التخاطب قبل البحث عن التعيين
والتوقف على الوضع الاول ونسخه والوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى الحمل
على الاول خاصة وكذلك المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقة ما
لم يدل دليل على عدم ارادتها كان الواضع انما وضع اللفظ ليكتفي به في الدلالة على
ما وضع له وانما يتم ذلك بارادة المعنى الموضوع له اللفظ عند التجرد عن العوارض
ولان المجاز لو ساوى الحقيقة لما حصل التفاهم وعدم التخاطب يعني اذا
صدر لفظ من اهل اللغة او اهل الشرع لمعنى يجب ان يحمل على انه موضوع لذلك
المعنى من غير نقل من معنى اخر اليه لانه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة
التخاطب اقول ان لم يبحث في النقل وايضا النقل يتوقف على ثلثة اشياء الوضع الاول
ونسخه والوضع الثاني وغير المنقول يتوقف على شيء واحد وهو الوضع فيكون النقل
مرجوحا فلا يصار اليه الا لاجل دليل وكذلك لو كان احتمال المجاز مساويا
لاحتمال الحقيقة لم يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد البحث والكشف عن ارادة

اي الحقيقة الشرعية

الحقيقة او المجاز وليس الامر كذلك قال واعلم ان المجاز واقع في القران والسنة
اقول ذهب بعض الناس الى انكار المجاز في اللغة وهؤلاء لا يتحول
الكلام لمكابرتهم ونقل عن الظاهرية انكاره في القران محتجين بانه
لو وجد فيه لزم اشتماله على الكذب والثاني باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المجاز يستلزم صحة النفي وصحة النفي يستلزم كذب الايجاب
فيكون كذبا وبطلان التالي ظاهر وبانه لو وجد فيه لكان الله متجوزا
وليس كذلك بالاتفاق وبيان الملازمة ان حدوث معنى لشيء يستلزم
ان يشتق له من ذلك المعنى اسم والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان صحة النفي يستلزم الكذب وانما يلزم ان لو كان النفي والايجاب واردين
على معنى واحد واما لو كان النفي لمعنى الحقيقي والايجاب للمجازي
لم يلزم الكذب وعن الثاني انا نمنع وجوب الاشتقاق لكل ما قام به معنى و
سنده انواع الروائح سلمناه لكن لقول ويجوز له ذلك لغة لكن
منع من الاطلاق عليه شرعا قال وهو قد يكون بالزيادة و
النقصان وبالنقل اقول اعلم ان انواع المجاز كثيرة منها الزيادة
كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف وضع للافادة فاذا استعمل على وجه
لا يفيد كان مجازا لانه على خلاف الوضع ومنها النقصان كقول النبي
ما انا من دد ولا الدد مني اراد ما انا من اهل الدد ولا الدد من اشغالي

توقفه للمجاز الذي بعدم ذكره يا باه ومنها اطلاق السبب على المسبب
كقوله صلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها والبل سبب الوصل في
الاجسام ومنها اطلاق المسبب على السبب كتسمية الخمر اثما قال الشاعر
شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول ومنها
اطلاق الكل على الجزء كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
واراد البعض ومنها اطلاق الجزء على الكل كقوله عم لا سبق الا في
نصل او خف او حافر واراد بالنصل النشاب وبالخف الابل و
بالحافر الفرس ومنها اطلاق الملزوم على اللازم كقول عائشة
لو [illegible] حين قال لا يكفن ابو بكر حرد ردا الا فيما اوصى به (واراد به اللازم) اما والله ما وضعت
الخطم على الفنا كنت عن الولاية بوضع الخطم لان وضع الخطام ملزوم
للولاية ومنها اطلاق اللازم على الملزوم مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
اذا دخل العشر الاواخر ايقظ اهله وشد المئزر والمراد من
شد المئزر الاعتزال عن النساء قال الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا ازارهم
دون النساء ولو باتت باطهار ومنها اطلاق الشيء على ما يؤول اليه
كقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا ومنها تسمية الشيء باسم ما كان
كتسمية العتيق عبدا ومنها اطلاق احد المتشابهين على الآخر وهو
المستعار كتسمية الرجل الشجاع بالاسد ومنه الحديث خلوف

التشفي كما في ليه وعرضي و اطلاق المصدر على الفاعل كقولهم فلان
عدل وصوم يقوي عندي انه من هذا القبيل لا من باب الحذف
اي ذو عدل وذو صوم والا لم يفد المبالغة المطلوبة ومنها اطلاق
اسم المحل على الحال كقوله [illegible]

٢٢
الى الجوف
فوصول العين اي عين كان مفطرا
ووصول دخان نحو البخور
لم يكن مفطرا في صورة تعمد
فتنح فيه ما الفرق بينهما
ان قلت كان مثل الاثر كالطعم
والريح فلا فرق بين الابطال
والوصول في عدم الافطار

[illegible] في اصل اللغة ومبادرة المعنى الى الذهن
في الحقيقة واستغناء عن القرينة فيها والضد ذلك في المجاز
ومتعلقة بما يستحيل تعلقه عليه اقول اعلم انه لما اشترك
الحقيقة والمجاز في مطلق الاستعمال احتيج الى الفرق بينهما وذلك والعلم
بالنص عن الواضع والعلاقة والنص مثل ان يقول هذا حقيقة وذلك

تعريفه للمجاز الذي لعدم ذكره يا باه ومنها اطلاق السبب على المسبب
كقولهم صلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها والبل سبب الوصل لبعض
الاجسام ومنها اطلاق المسبب على السبب كتسمية الخمر اثما قال الشاعر
شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول ومنها

والحاصل ان الوصول يترتب
من الاتصال كوصول الرائحة
بالشم الى الدماغ وكوصول
الماء الى الجوف بالمضمضة و
الاستنشاق

دون الشاء ولو كانت باطنا ومنها اطلاق الشي على ما يؤول
اليه كقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي عنه اي فاليه الى الحيض ومنها تسمية الشي باسم ما كان
عليه كتسمية العتيق عبدا ومنها اطلاق احد المتشابهين على الاخر
كتسمية الرجل الشجاع بالاسد ومنه الحديث حلوت ديكم

المتقلب لما ابى اسه وعز بي واطلاق المصدر على الفاعل كقولهم فلان
عدل وصوم يقوى عندي انه من هذا القبيل لا من باب الحذف
اي ذو عدل وذو صوم والالم يفد المبالغة المطلوبة ومنها اطلاق
اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر وسال الميزاب ومنه تسمية
المطر سماء والخبث المخصوص غائطا والذكر الحسن لسانا كقوله تعا
واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا ومنها
اطلاق الحال على المحل كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي
رحمت الله هم فيها خالدون اي في الجنة لانها هي محل الرحمة ومنها
اطلاق احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
وهي من المبتدي سيئة ومن المجازي حسنة ومنه قولهم في الدعاء
لو قاتله الله ومنها اطلاق اسم العام على الخاص كقوله تعالى والشعراء
يتبعهم الغاوون ولم يرد كلهم قال ويعلم كون اللفظ حقيقة
ومجازا بالنص من اهل اللغة ومبادرة المعنى الى الذهن
في الحقيقة واستغنائه عن القرينة فيها وبضده ذلك في المجاز
وتعلقه بما يستحيل تعلقه عليه اقول اعلم انه لما اشترك
الحقيقة والمجاز في مطلق الاستعمال احتيج الى الفرق بينهما والعلم ذلك
بالنص عن الواضع والعلاقة والنص مثل ان يقول هذا حقيقة وذلك

مجاز او تنصيص على احدهما دال على العلاقة ولا بد ان تكون مستفادة
من الاستقراء في الحقائق والمجازات المفروضة من الواضع والا لزم
الدور وعلامات الحقيقة كثيرة منها مبادرة المعنى الى الذهن ومنها
استغناء عن القرينة ومنها كذب النفي اي نفي اللفظ عن المعنى
وغير ذلك من العلامات وعدم هذه العلامات علامات المجاز ولعلها ايضا
متعلقة بما يستحيل تعلقه به كقوله تعالى واسئل القرية فان القرية
مما يستحيل ان يسأل عنه قال وقد يكثر استعمال المجاز اي المجاز اقول
اعلم ان كثرة استعمال المجاز بحيث لا يسبق الى الاذهان الا المعنى
المجازي فتصير الحقيقة مجازا والمجاز حقيقة عرفية ان كان المجوز
عرفا كالدابة وشرعية ان كان المجوز اهل الشرع كالطلاق
فانه موضوع لازالة مطلق القيد وتجوز الشارع في ازالة
قيد النكاح وح لا يحمل اللفظ على احدهما الا بالقرينة لان المعنى
المجازي من حيث المجاز يوجب الضعف ومن حيث الراجحية
يوجب القوة والمعنى الحقيقي من حيث الحقيقة يوجب القوة
ومن حيث المرجوحية يوجب الضعف فيحصل التعادل فيحتاج
الى القرينة في كل منهما كالمشترك قال البحث الخامس في
تعارض احوال الالفاظ النقل اولى لاتحاد المعنى قبل النقل

من الاشتراك ثم

دائما فيحصل الفهم بخلاف المشترك والمجاز اولى من الاشتراك لان اللفظ
اذا تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة والا فعلى المجاز والاضمار ايضا
اولى من الاشتراك لان صحته مشروطة بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك
والتخصيص اولى من الاشتراك لانه خير من المجاز والمجاز اولى
من النقل لافتقار النقل الى الاتفاق عليه من اهل اللغة والاضمار
اولى منه لما تقدم والتخصيص اولى من النقل لانه خير من المجاز
والمجاز اولى من الاضمار لكثرته والتخصيص اولى من المجاز
لاستعمال اللفظ مع التخصيص في بعض موارده ومن الاضمار لانه ادون
من المجاز اقول اعلم ان الخلل الواقع في مراد المتكلم لا يكون الا من
خمس احتمالات الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه
اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان للفظ معنى واحد واذا انتفى
احتمال المجاز والاضمار كان المراد من اللفظ ما وضع له واذا انتفى
احتمال التخصيص كان الجميع ما وضع له وح لا يبقى احتمال والتعارض الواقع
بين هذه الاحتمالات عشرة بين الاشتراك والاربعة الباقية وبين
النقل والثلثة الباقية وبين المجاز والباقيين وبين الباقيين
الاول اذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل اولى لان
النقل له معنى واحد دائما اما قبل النقل فالمعنى المنقول عنه واما بعده

فالمعنى المنقول اليه فلا يقع الاختلال في الفهم بخلاف المشترك لان معناه
متعدد دائما وتعدد المعنى يستلزم اختلال الفهم ب اذا
وقع التعارض بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لان اللفظ
ان لم يوجد من القرينة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة فلا يحصل
الاختلال في البين بخلاف المشترك لانه يستلزم اختلال الفهم
عند فقد القرينة ج اذا وقع التعارض بين الاضمار والاشتراك
فالاضمار اولى اما لان صحة الاضمار مشروطة بعلم تعيين المضمر ولولا
دلالة القرينة فانه لولا ان يعلم كل احد ان المضمر هو اهل القرية
الاضمار كما لم يجز في قولك ضربت زيدا وتريد غلام زيد واما لانه
من باب الايجاز وهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت
جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا د اذا وقع التعارض
بين التخصيص والاشتراك فالتخصيص اولى لان التخصيص خير
من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير
من الخير من الشيء خير من ذلك الشيء لا محالة ه اذا وقع التعارض
بين النقل والمجاز اولى لان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان
على تعيين المراد وذلك متعذر او متعسر والمجاز يحتاج الى
قرينة وذلك متيسر و اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار

فالمجاز ظ

فالاضمار اولى لعين ما تقدم من ان المجاز خير من النقل ز
اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص
خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من النقل على ما تقدم ح اذا وقع
التعارض بين المجاز والاضمار فالمجاز اولى لانه اكثر والكثرة امارة
الرجحان كذا قاله المصنف والحق انهما سواء لتساويهما في الافتقار
الى القرينة فان رجح المجاز بالكثرة رجح الاضمار بانه من محاسن
الكلام كما تقدم ط اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى
لان اللفظ العام اذا تجرد عن قرينة التخصيص يحمل على ما وضع له
فيحصل مراد المتكلم وزيادة بخلاف المجاز فانه اذا تجرد
عن القرينة يحمل على الحقيقة فيحصل غير مراده ى اذا وقع التعارض
بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من
المجاز والمجاز اما خير من الاضمار او مساو له وعلى التقديرين
يلزم ان يكون التخصيص خيرا من الاضمار المسئلة السادسة
في تفسير حروف يحتاج اليها الواو للجمع المطلق لعدم التناقض
في قولهم رأيت زيدا وعمرا قبله والتكرار لو قيل بعده ولسؤال
الصحابة عن البداءة بالصفا او المروة ولان اهل اللغة قالوا
انها كواو الجمع وقيل للترتيب للحاجة الى التعبير عنه وهو معارض

والتخصيص صح

لمطلق الجمع مع ادلة ما قلناه اقول اعلم ان الواو العاطفة
لجمع المطلق ولم تفد الترتيب قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة
البصرة والكوفة عليه وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه
انها للجمع المطلق وكفى اجماعهم دليلا على المدعى ولكن لو اردنا
الاستشهاد بالدليل نقول انها لو كانت للترتيب لزم التكرار
في قول القائل رأيت زيدا وعمرا بعده والتناقض في قوله قبله
وصدق الملازمة وبطلان التالي معلوم ان ايضا ان الصحابة
لما ارادوا السعي بين الصفا والمروة قالوا بما نبدأ يا رسول الله
قال ابدأوا بما بدأ الله به فلو كان الواو مفيدة للترتيب لما
اشتبه على اهل اللسان ولم يحتاجوا الى السؤال لانه حينئذ معلوم
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وايضا ان اهل العربية
اجمعوا على ان الواو العاطفة في المختلفات بمنزلة واو الجمع في المتفقات
ومعنى ذلك ان العرب اذا ارادوا جمع الاسماء في حكم فان كانت
الاسماء متفقة كمسلم ومسلم ومسلم مثلا اتوا بواو الجمع فقالوا
جاء المسلمون وان كانت مختلفة كزيد وعمرو وبكر اتوا بالواو العاطفة
فقالوا جاء زيد وعمرو وبكر فكما ان واو الجمع لم يفد الترتيب فكذلك
واو العطف واحتج المخالف بان الترتيب مع التعقيب قد

وضع له الفاء والترتيب لا مع التعقيب وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى آخر
معقول فيحتاج الى التعبير عنه وليس شيء يصلح لذلك الا الواو فيكون
موضوعا له وهذا معارض بان الجمع المطلق ايضا معنى معقول فيحتاج الى
التعبير عنه وليس شيء يصلح لذلك الا الواو فيكون موضوعا له ان قال
الترجيح معنا لان مفهوم الجمع المطلق جزء لمفهوم الترتيب المطلق ولازم
له فلو كانت الترتيب المطلقة جاز حمله على الجمع المطلق لمكان الملازمة ولو كانت
للجمع مطلقا لم يجز حمله على الترتيب المطلق لعدم الملازمة قلنا حجة المجاز
مرجوحة بالملازمة كما تقدم فسقط ما ذكره وعلى تقدير التسليم تعارضه وجه
آخر وهو ان الحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم اشد من الحاجة الى التعبير عن
المعنى الاخص لانه كلما يحتاج الى ذكر الاخص يحتاج الى ذكر الاعم
ولا ينعكس قال والفاء للتعقيب على حسب الامكان اقول اعلم ان الفاء للتعقيب
وليس التعقيب فيه بمعنى بل هو بحسب الامكان فان التعقيب في قولك رأيت زيدا
فعمرا ليس مثل التعقيب في قولك دخلت بغداد فالكوفة والذي يدل
على انها للتعقيب اجماع اهل اللغة وقيل انها في كل موضع للتعقيب حتى
في مثل قوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب
وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان
مقبوضة على التعقيب قال وفي للظرفية تحقيقا او تقديرا اقول انها في كل

موضع بين المظروف متحيزا والظرف حيزا ويكون له احتواء كقولك الدراهم في
الكيس والتقدير فيما فقد احد هذه مثال فقدان الاول قولك في صدر فلان
علم جم ومثال فقدان الثاني قولك فلان في صبري ومثال فقدان الثالث
قوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل قال ومن لابتداء الغاية وللتبعيض و
للتبيين وللصلة اقول اعلم ان من الجارة لها معان احدها ابتداء
الغاية في المكان كقولك سرت من البصرة وثانيها للتبعيض كقولك
اخذت من الدراهم وثالثها للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان ورابعها الصلة اي الزيادة كقولك ما جاءني من احد قال و
الباء قيل للتبعيض فيما يتعدى بنفسه اقول قال الشافعي وعبد الجبار و
ابو الحسين البصري ان الباء اذا دخل في الفعل المتعدي كقوله تعالى وامسحوا
برؤسكم يقتضي التبعيض واستدلوا بوجدان الفرق بين مسحت يدي بالمنديل
وبالحائط وبين مسحت المنديل والحائط فان الاول يقتضي التبعيض
دون الثاني وانكر ذلك مالك والقاضي والشيعة والحنفيين لقول ابن
جني ان كون الباء للتبعيض شيء لا يعرفه اهل اللغة قال انما للحصر
بالنقل اقول نقل عن اهل اللغة ان انما موضوعة للحصر اي لاثبات المذكور
ونفي ما عداه وكفى دليلا لكن رايت محققين استدلا على هذا المطلوب
بقول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم

يكني

بوجهين احدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى اما الاول فهو انه لو لم
انما للحصر لزم غلط الفرزدق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه لو لم تكن للحصر لوجب اجراء الكلام على ظاهره وهو غلط اذ لا يقال يدافع
انا بل يدافع انا واما اذا كان للحصر يستقيم الكلام لان التقدير ما
يدافع الا انا وبطلان اللازم ظاهر لكونه من فحول الفصحاء واما الثاني
فهو ان مقصود الشاعر من هذا البيت الافتخار والافتخار لا يحصل الا على
تقدير ان يحصل المدافعة منه ومن مثله لا من غيرهما وهو معنى الحصر قال

الفصل الثاني في حصر الاحكام وفيه مباحث الاول الفعل اولى

… من الاحكام الشرعية وهي خمس بدليل الحصر العقلي الذي ذكره المصنف
ويعلم منه … الحصر حد كل واحد منها … كل حكم اذا انضم الى مورد القسمة
يحصل حد ذلك الحكم فالقبيح فعل يشتمل … لاجلها يستحق فاعله الذم
والحسن فعل لا يشتمل على صفة لاجلها يستحق فاعله الذم والواجب فعل يستحق
تاركه الذم وكل واحد من هذه الثلاثة شرعي ان علم الاستحقاق شرعا
عقلي ان علم عقلا ولا فرق بين الواجب والفرض خلافا للحنفية فانهم
خصوا الفرض بالمقطوع به والواجب بالمظنون والمندوب فعل
لا يذم تاركه شرعا ويكون فعله راجحا في نظر الشرع واعلم ان حد
الواجب والمندوب يبطل بالواجب المخير والواجب الموسع عند المعتزلة ان

الواجب المخير كخصال الكفارة يوصف كل واحد منها بالوجوب عند من لم ذلك
تركه المكلف باتيان الآخر لا يذم وكذا الواجب الموسع لو تركه المكلف في
اول الوقت لا يذم وانما تساهل المصنف فيه لانه قصد الحصر فنقض
الحد ومن اراد تتميم الحد يزيد في حده على بعض الوجوه والمكروه فعل
لا يذم تاركه شرعا ويكون فعله راجحا في نظرات ... والمباح فعل
يساوي فعله وتركه عند الشارع قال الثاني الحكم قد يكون
صحيحا وقد يكون فاسدا وهما قد يكونان في العبادات
الى آخره اقول الحكم قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا وهما قد يكونان
في المعاملات اما في العبادات فيريد بالصحيح ما وافق الشرع وبالفاسد
خلاف هذا عند المتكلمين واما الفقهاء فانهم يريدون بالصحيح ما
اسقط القضاء وبالفاسد ما لم يسقط وفائدة الخلاف تظهر في
صورة صلوة ظان الطهارة فانها صحيحة عند المتكلمين وفاسدة
عند الفقهاء لانها لم تسقط القضاء وفي المعاملات اريد بالصحيح
ما يترتب عليه اثره وبالفاسد خلافه ولا فرق بين الفاسد و
الباطل خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد واسطة بين الصحيح والباطل
وقالوا انه الذي يكون منعقدا باصله لكن لا يكون مشروعا بوصفه
كعقد الربا مثلا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع من
حيث

حيث انه يشتمل على الزيادة قال الثالث الاجزاء في العبادات ما اسقط
الاداء والاداء ما فعل في وقته وكذا الاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول
والقضاء وهو فعل الغائب في غير وقته المحدود اقول اعلم ان
الفعل قد يكون يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء فالاجزاء كون الفعل
اسقط الامر وعدم الاجزاء ما لم يسقط ولا يوصف الفعل بهما الا
ما صح ان يترتب عليه حكم وصح ان لا يترتب كالصلوة والصوم والحج
بخلاف ما لا يقع الا على جهة واحدة كمعرفة الله تعالى وكذا الاداء كل عبادة فعلت
في وقتها سواء كان مضيقا او موسعا والعبادة لفعل العبادة
ثانيا لاختلال الاولى سواء كانت في وقتها او بعد وقتها والقضاء
عبادة فات وقتها المحدود شرعا وفي قول المصنف القضاء فعل الغائب
في غير وقته المحدود تساهل لان الغائب اما ان يكون صفة للفعل
او الوقت اذ لا احتمال لغيرهما والاول لا يصح لان الفعل الغائب لا يفعل
القضاء ربما لا يكون مفعولا اصلا وكذا الثاني للزوم التكرار اذ تقديره
القضاء الفعل الذي فات وقته في غير وقته قال الرابع
الحكم بالحسن والقبيح قد يكون ضروريا اقول اعلم ان هذه
المسألة هي احدى المعارك بين الاشاعرة والمعتزلة فذهب
الاشاعرة الى ان العقل لا يدل على قبح شيء من الاشياء ولا على حسنها

ولا على حسنها وانما يستفاد ان حسنها من الشرع لا غير وذهبت المعتزلة الى
ان العقل قد يحكم بقبح بعض الاشياء وحسن بعضها ثم قالوا ان الحكم
بالحسن والقبح قد يكون بضرورة العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وقد يكون بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع وقد يكون بالشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم عيده ثم
قالوا ان المقتضي لحسن الصدق كونه صدقا لانا اذا علمنا صدقه حكمنا
بحسنه واذا غفلنا عن صدقه لم نحكم بحسنه وكذلك في الكذب واستدلوا
على هذا المطلوب بوجوه منها انا لو قطعنا النظر عن الشرائع ورجعنا الى
الفطرة حكمنا بحسن الصدق وقبح الكذب مع كونهما وبين جميع المسائل
والمصاف ليس ذلك الحاكم هو الشرع لانا قطعنا النظر عنه فهو العقل ولاجل
ذلك توافقنا البراهمة في هذه الاحكام مع انكارهم الشرائع ومنها انه لو لم يحكم العقل بالحسن
والقبح الا بالشرع لم يمكن الفرق بين النبي والمتنبي واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انهما قد اشتركا في مطلق دعوى النبوة فلا بد من فارق
يفرق بين الدعويين ويحكم بحسن احدهما وقبح الاخرى وليس ذلك الشرع لانه لم يثبت بعد
ولا العقل لانا فرضنا عدم حكمه وبطلان اللازم ظاهر لانه يستلزم بطلان الشرائع
واحكامها باسرها ومنها انه لو كان الحكم بالحسن والقبح منحصرا في الشرع لم يبق
الوثوق بوعده ووعيده واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه

بحسن صح

منها تجويز الكذب على الله ... الوثوق وبطلان الشرائع ... الخامس ... بطلان اللازم

الخامس قال شكر المنعم واجب عقلا والضرورة قاضية به اقول
البحث من جملة المعارك بين الفريقين وطال الجدال في الطرفين احتجاجا وجوابا
اقتصر المص ههنا على ادعاء الضرورة لانها اذا صحت بطلت حجة
الخصم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لكونها استدلالا في
مقابلة الضرورة ولقائل ان يقول ادعاء الضرورة ممنوع لان الضرورة
يجب اتفاق العقلاء في مقتضاها وليس كذلك وعلى تقدير التسليم
اي منعم واجب بالطف منعم سيره الشكر وبيوه الكفران اذ منعم لا يكون
بهذه الصفة الاول مسلم لكن المنعم الذي هو الله تعالى لا نسلم انه بهذه
الصفة والثاني ممنوع لاني احلف بالايمان التي لا كفارة عنها اني
راجعت نفسي وعقلي واطرحت الهوى والتعصب فلم اجد نفسي
قاطعا بذلك ولا ظانا فان لم يسمو في ذلك كان لي جاد يمكن ان يجاب
عنه بان ذلك من قبيل ما يحكم العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند
تصور الحدود وتلك الحدود والواسطة ههنا دفع الضرر المظنون و
هذا النوع من القياس جلة الاوائل من قبيل مبادي الاقيسة وسموه
مبادي القياس وانكار الخصم مكابرة قوله شكر اي منعم واجب الى اخره
قلنا المدعى شكر المنعم المطلق والايمان باصح فيها فان الالتزام بالشكر طريق امن
وتركه طريق مخوف والعقل يحكم بسلوك الطريق الآمن دون المخوف

القدر هو المراد من قولنا ان الحكم واجب ضرورة قال الاشياء قبل ورود
الشرع على الاباحة اقول الاشياء قبل ورود الشرع اما ان تكون اضطرارية
او اختيارية فالاول كتنفس الواحد منا في الهواء لا كلام في اباحته والثاني اما
ان يكون للعقل فيه تصرف بالتحسين والتقبيح اولا والاول قسمه المعتزلة الى الاحكام
الخمسة والثاني وقع الخلاف فيه فذهب معتزلة البصرة وبعض ش واح الى
الاباحة وذهب معتزلة بغداد وطائفة من الامامية الى الحظر وذهب
الاشعري وابو بكر الصيرفي وبعض الفقهاء الى الوقف وفسره الاشعري بعدم
الحكم وغيره بانه ليس بوقف واخرون بانا لا ندري انه هل هناك حكم ام لا واختار المص
المذهب الاول واستدل عليه باستدلال ابي الحسين البصري وتقريره ان هذه
الافعال المفروضة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها
كل ما كان كذلك فهو مباح اما انها خالية عن امارة المفسدة فلان الفرض ذلك واما
انه لا ضرر فيه على المالك فلان المالك هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء واما ان
كلما كان كذلك فهو مباح فبالدوران فانا نجد كل فعل موصوف بهذه الصفات
مباحا كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حبت
علته بغير اذنه وكل فعل لم يتصف بهذه الصفات لم نجده مباحا كالقيام تحت
الحائط المايل واخذ مال الغير بغير اذنه فعلمنا ان علة الاباحة هي الصفات المذكورة
لدورانها معها وجودا وعدما ان قلت وان لم تعلموا فيها مفسدة لكن يحتمل ان يكون فيها

غيره بحرم

معلومة فيلزم القبح ولا انتفاء العلم بالمفسدة كاف في نفي انتفاء القبح الا ترى ان
السقف الذي لم يعلم فيه امارة السقوط يحسن الوقوف تحته وان كان احتمال
السقوط باقيا قال الفصل الثاني في الاوامر والنواهي وفيه مباحث
الاول الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء اقول قوله
اللفظ الدال كالجنس البعيد للامر لكونه شاملا لجميع الالفاظ حتى المهملات فانها
ايضا دالة لكن بالعقل لا بالوضع وقوله على طلب الفعل كالفصل لانه لا يخرج عن
التعريف جميع المهملات وجميع ما دل على غير الطلب من الاخبارات والاثنا
والكلمات وقوله على جهة الاستعلاء كالفصل الثاني لانه يخرج اللفظ الدال على الطلب
على سبيل التضرع كقولنا اللهم اغفر لنا او لا على سبيل التضرع كقول القائل
لنظيره اعطني الشيء الفلاني فان الاول دعاء والثاني التماس ثم هاهنا بحثان
الاول ان اللفظ الدال على الطلب يدل عليه باي لغة كانت وسواء كانت الدلالة
بالوضع كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة او بالقرينة كقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون كذلك و
قد يقام الامر مقام الخبر كقوله عم اذا لم تستحي فافعل ما شئت الثاني ان
اعتبار الاستعلاء في الامر هو مذهب ابي الحسين البصري واما جمهور المعتزلة
فيعتبرون العلو والاشاعرة لا يعتبرون العلو ولا الاستعلاء والصحيح الاول
لان العلو غير معتبر لقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون مع انه كان عاليا على

وقال عمرو بن العاص
لمعوية امرتك امرا

جازما بخصيصتي لانا اصبحت مسلوب الامارة نادما لا دفاك دريد بن
الصمة لنظر آية ولمن فوقهم
امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد
واما ان الاستعلاء معتبر فلان الاعلى لو قال للادون افعل على سبيل التضرع
لا يعده العقلاء من الآمرين ولو قال الادون كذلك على سبيل الاستعلاء
يعدونه من الآمرين ولهذا يحقق ويليق بهذا التحقيق الاستعلاء لمن هو
اعلى رتبة منه قال وهو حقيقة في القول مجاز في الفعل والا لزم الاشتراك
واقول الامر يستعمل في القول وهو ظاهر وفي الفعل كقولهم امر فلان كذا ولذا
رابت امرا فهالني فلا يخلو اما ان يكون حقيقة فيهما او مجازا فيهما او حقيقة
في الفعل مجازا في القول او بالعكس والاول باطل لانه يكون مشتركا والاصل
عدمه وكذا الثاني والا لاحتاج ان يكون له معنى آخر على وجه الحقيقة وليس بالاتفاق
وكذا الثالث لنص اهل اللغة على انه موضوع للقول فبقي القسم الرابع
وهو ان يكون مجازا في الفعل حقيقة في القول والمجاز وان كان ايضا
خلاف الاصل لكنه اولى من الاشتراك لما تقدم قال والطلب هو
ارادة المامور به اقول ذهب المعتزلة الى ان الطلب الذي هو مدلول الامر
هو نفس الارادة لان كل من طلب شيئا فقد اراده ومن لم يطلب شيئا لم يرده
فرقوا بينهما وبنوا على ذلك اثبات الكلام النفسي ومثلوا لذلك مثالا وهو ان السيد

اذا اعاقب عبده بسبب العصيان واراد تمهيد عذره عند السلطان بارده اباه
في تلك الحالة طالب للفعل لانه امره بغير ريبه لان العاقل لا يهلك نفسه
نفسه فالطلب غير الارادة وهو ضعيف لان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه
كذلك لا يطلبه وبعضهم يستدل عليه بان الله تعالى امر ابا جهل بالايمان ولم يرده
منه فيكون الامر غير الارادة ويلزم منه ان يكون الطلب غير الارادة
والجواب لا نسلم ان الله تعالى لم يرد الايمان منه وهو مبني على مسئلة
الجبر قال والامر اسم للصيغة الدالة على الترجيح لا لنفس الترجيح
لانهم قالوا الامر من الضرب اضرب اقول مدلول لفظ الامر اي المركب
من ا م ر لا يخلو عن احتمالات خمسة الاول ان يكون موضوعا لمطلق ترجيح
الفعل على الترك الثاني ان يكون للترجيح المانع من النقيض الثالث ان يكون
لمطلق اللفظ الدال على مطلق الترجيح الرابع ان يكون لمطلق اللفظ الدال
على الترجيح المانع من النقيض الخامس ان يكون للفظ العربي الدال على
الترجيح والصحيح ان يكون اللفظ العربي الدال على الترجيح اما انه على اي
ترجيح فسياتي والدليل عليه ان اهل اللغة قالوا ان الامر من ضرب يضرب
اضرب فجعلوا نفس الصيغة امرا ولاجل ذلك لو قال قائل ان امر فلان بكذا
فلانا فهو يعني اسم اشارة الى ما يفهم منه مدلول صيغة الامر سيما يحتجون بقوله
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله

والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى كذبهم في شهادتهم ومعلوم انهم
كانوا صادقين في النطق اللساني فلابد من اثبات شيء آخر هو المعبود الكذب
اليه وهو مدلول اللفظ ولقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا والجواب عن الاول ان الشهادة اسم
للصيغة الدالة على الترجيح المعتقد لا لمطلق الترجيح وهم لم يكونوا معتقدين
لذلك كانوا منافقين فكذبهم تعالى لذلك وعن الثاني انا نمنع كونه عربيا
محضا ولو سلمناه فنقول مراده مقصود الكلام لا الكلام قال ودلالة الصيغة
على الطلب لا تتوقف على الارادة لانها موضوعة له كغيرها من الالفاظ خلافا للجبائي
اقول ذهب الجمهور الى ان الوضع لا يكفي في دلالة صيغة الامر على مدلولها الامري
بل لابد مع ذلك من ارادة تتميز بها عن الصيغة التي للتهديد وقال الفاضل لابد من
ارادة المأمور به في صيرورة الصيغة امرا لان الحاكي لها والساهي والجاهل بالوضع
لو صدرت منهم الصيغة لم يطلق عليها اسم الامر لفقدان ارادة المأمور به ووافقه
في الثاني ابنه ابو هاشم والشريف المرتضى والحق ان الارادة الاولى يعني
ووافقه في الاول ايضا كما صرح به شارح التهذيب وغيره
استعمال صيغة الامر للتهديد يجيء لكان ان دلالة في سائر الالفاظ الدالة
على مدلولاتها الوضعية لم يحتج الى الارادة المجردة فكذلك فيما نحن فيه لان
الوضع هو المميز في الكل واما الثانية فنقول انه ان طرد هذا الحكم في سائر
الكلام فهو اقرب الى الصواب وان فرق بين الامر والنهي والاخبار
والانشاءات

الاخير فالفرق مشكل قال فـ ان صيغة افعل للوجوب اقول اختلف
الامر يستعمل في الترجيح المانع من النقيض وفي الترجيح الذي لم يمنع من النقيض
الا انه هل هو موضوع للاول او للثاني او لهما او للقدر المشترك بينهما او لا
يعلم ذلك فذهب الى كل واحد منها طائفة فقال الاكثر من الفقهاء والمتكلمين وابو الحسين
و... بالاول وقال ابو هاشم وبعض الفقهاء والمتكلمين بالثاني وقال المرتضى
بالثالث وقال جماعة بالرابع وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر و
الغزالي بالخامس وذكر المصنف من هذه المذاهب الاول والرابع لكونهما اقوى
واستدل على انه حقيقة للوجوب بثلاثة ادلة الاول انه لو لم يكن للوجوب لما ذم الله
تعالى تاركه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن للوجوب لجاز
للمأمور ان يتركه اذ هو معنى عدم الوجوب واذا جاز له تركه لم يحسن من الحكيم ذمه
وبيان بطلان اللازم انه تعالى ذم ابليس في ترك السجود بقوله ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك وذم الذين لم يركعوا الركوع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الذي استحق به هؤلاء الذم تاركه مقيدا
للوجوب بسبب القرينة وفيه نظر لان الاصل عدم القرينة وقوله
فيه نظر لانه يلزم منه النقل والاصل عدمه اذ يكون ذلك الامر لغة اوفى ... للوجوب
لزم كذب النبي ... واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة قوله لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك ولا موضوعة لامتناع الشيء لاجل وجود غيره ...

اذا امر بواكد ومعلوم انه غير نادب اليه فلو كان الامر للندب لزم الكذب وبطلان
اللازم ظاهر الثالث ان التارك المامور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب
ينتج ان تارك المامور به مستحق للعقاب وهو المطلوب اذ لا معنى للوجوب الا ذلك
بيان المقدمة الاولى قوله تعالى ولا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما امرهم و
بيان الثانية قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها ابدا واعلم ان هذه الادلة تنفي القول بالندب ولا تنفي المذاهب
الاخر فلذلك قال اخرون انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب اقول
هذا هو المذهب الرابع من المذاهب المذكورة واستدل هؤلاء بان الامر
لا شك انه ورد للوجوب والندب فاما ان يكون حقيقة فيهما او في احدهما
او لا في هذا ولا في ذلك والاول يستلزم الاشتراك والثاني المجاز
وهما مخالفان للاصل فبقي الثالث وهو ان يكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو مطلق الترجيح لان ذلك القدر معلوم واما قيد جواز الترك وعدم
جوازه فلا اشعار للصيغة بهما البتة واعلم انه يليق باصحاب الندب ان
يتمسكوا بهذا الدليل ايضا لان جواز الترك الذي هو مستفاد من البراءة
الاصلية لو ضم الى الترجيح المطلق لكان ندبا ولاصحاب الوجوب ان
يقولوا ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكن يجب ارتكابه عند الدليل
وهو ههنا موجود وهو الذي تقدم من ان الامر حقيقة في الوجوب قال

اقول
اذا عرفت هذا فالامر الوارد بعد الحظر كالامر المبتدا عند المحققين
القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر فقال
بعض المعتزلة انه للوجوب ولم يجعل لسبق الحظر تاثيرا وقال اكثر الفقهاء
انه للاباحة ورفع الحظر وبعضهم كامام الحرمين وغيره توقف في ذلك
واختار المصنف الاول والدليل عليه ان المقتضي للوجوب سالم عن
المعارض باق وكلما كان كذلك يكون الوجوب باقيا اما ان المقتضي باق
فظاهر لان المقتضي هو الامر وهو باق واما انه سالم عن المعارض فلان المعارض
ليس الا كونه عقيب الحظر وذلك لا يمنع من الوجوب لانه كما جاز الانتقال
من الحظر الى الاباحة كذلك جاز الانتقال من الحظر الى الوجوب وقد احتج
القائلون بالاباحة بالاية والخبر والعرف اما الاية فقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن
فأتوهن من حيث امركم الله وكل امر ورد عقيب الحظر للاباحة
واما الخبر فقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت
نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروا واما العرف فلان
السيد اذا قال لعبده افعل كذا بعد ان نهاه عنه يفهم منه الاباحة والجواب
ان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وبقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وبما قيل للحائض الى الصلوة

بعد ان طهرت صلي وصومي
وبقول الرجل لابنه بعد ان
[illegible] الى المكتب

فان هذه الاوامر واردة عقيب الحظر مع انها مفيدة للوجوب واعلم
ان لقائل ان يقول يجوز ان يكون الامر عقيب الحظر مفيدا للاباحة والمانع
انتفى استفادة الوجوب من دليل خارجي قال البحث الثالث في ان الامر
لا يقتضي التكرار الى قوله وهو تكليف ما لا يطاق اقول اختلف الاصوليون
في الامر الوارد عن القرائن المفيدة للتكرار والوحدة فذهب ابو اسحق الاسفرايني
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انه للتكرار مدة العمر مع الامكان وذهب الاكثرون الى
انه للمرة الواحدة ويحتمل التكرار ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار
ابي الحسين البصري وامام الحرمين ومنهم من توقف اما لكونه مشتركا او لعدم العلم
واختار المصنف انه لا يقتضي التكرار ولا الوحدة واستدل عليه بثلثة
ادلة الاول ان صيغة الامر في الشرع وردت تارة للتكرار كقوله تعالى اقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة وتارة للوحدة كقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت فاما ان يكون حقيقة فيهما او في احدهما والاول مشترك والثاني مجاز
وهما على خلاف الاصل فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما وهو طلب ماهية
المصدر في الوجود مجردة عن قيد الوحدة والكثرة وان كانت لا تخلو
عن احدهما الثاني ان الامر يدل على طلب المصدر الذي هو قابل للتقييد
بالوحدة والتكرار كما يقال اضرب ضربة واحدة واضرب مرة بعد اخرى
فلو كان للوحدة لكان الاول نقضا والثاني لكان للتكرار فاما ان يكون ذلك دائما

تكرارا والثاني نقضا ولو كان للتكرار
لكان الثاني تكرارا والاول م

او الى وقت معلوم او مجهول والاقسام كلها باطلة اما الاول فبالاجماع وبانه
يلزم ان يكون كل عبادة تردد بعدها فوفي الى ما لا تكرار واما الثاني فلعدم دلالة اللفظ
على تعيين الوقت واما الثالث فلاستلزامه تكليف ما لا يطاق واحتج القائلون
بالتكرار بوجوه منها احتجاج ابي بكر على اهل الردة في وجوب تكرار الزكوة
بقوله تعالى وآتوا الزكوة ولم ينكر احد عليه فلولا انه للتكرار لما فهم التكرار ومنها ان
النبي صلعم لما جمع بطهارة واحدة بين صلوات كثيرة عام الفتح قال له عمر
اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ففهم عمر التكرار ومنها قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الاية يدل على ان الامر للتكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لم يجز
نسخه والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة يستلزم البداء وهو محال على الله تعالى و
الاستثناء عن مرة واحدة لا يصح والجواب عن الاول ان التكرار يحتمل ان يكون
مفهوما من بيانه عم وعن الثاني ان فهم عمر التكرار معارض بترك النبي التكرار
والترجيح بجانب النبي صلعم وعن الثالث انا لا ننفي التكرار اصلا بل نجوزه عند
القرائن والنسخ والاستثناء قرينتان للتكرار واعلم ان القائلين بالوحدة الذين نفوا
احتمال التكرار ان ارادوا ان الوحدة مستفادة من اللفظ بالوضع ولفظ
الامر موضوع لادخال فرد واحد من ماهية المصدر فهو ممنوع وان ارادوا ان
الوحدة تفهم من اللفظ بطريق الالتزام فهو حق ولا فرق بينه وبين ما اختاره
المصنف في الحقيقة لانه لا يمكن ادخال ماهية المصدر في الوجود باقل من مرة واحدة فالمرة

الواحدة معلومة قطعا
قال البحث الرابع في ان
الامر

لا يقتضي الفور ولا التراخي الى قوله قابل للتقييد بهما اقول اختلفوا
في ان الامر الخالي عن القرائن الدالة على الفور او التراخي فالقائلون
بالتكرار قالوا بالفورية فالمالكية والحنابلة وقال الجبائيان و
ابو الحسين وبعض الاشاعرة ومشايخ يجوز التراخي فالقائلون وقال
بعضهم بالوقف واختار المص انه لا يدل على الفور ولا على التراخي
بل يدل على مطلق الفعل [illegible] المصدر في الوجود وسائر
القيود تستفاد من امور خارجية واستدل عليه بوجهين الاول
ان الامر ورد تارة للفور وتارة للتراخي فاما ان يكون موضوعا
لهما او لواحد منهما او للقدر المشترك بينهما والاول يستلزم الاشتراك
والثاني المجاز والاصل عدمهما فتعين الثالث وهو المطلوب الثاني
ان الامر قابل لتقييد الفور والتراخي كما يقال افعل الآن
ويقال افعل غدا فوجب ان يكون موضوعا للقدر المشترك بين
القيدين والموضوع للقدر المشترك بين شيئين لا يدل على
خصوصية ذينك الشيئين لكون كل واحد من تينك الخصوصيتين
غير مدلول اللفظ ولا من لوازمه فان احتجوا لقوله تعالى ما منعك
الى قوله بل نقول اقول هذان دليلان احتج بهما القائلون
بالفور ولقرر الاول انه لو جاز للمأمور تاخير الاتيان بالمأمور

لما استحق الذم بالتاخير لكنه استحق به لان ذم ابليس حيث ترك
السجدة بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك يفيد انه لا يجوز
له التاخير وهو المطلوب وتقرير الثاني انه لو جاز له التاخير
لكان التاخير دائما او غير دائم والقسمان باطلان فالقول
بالتاخير دائما او غير دائم واما قلنا ان التاخير دائما باطل
لانه خلاف الاجماع وايضا ان ذلك ينفي الوجوب واما
قلنا ان التاخير الى وقت باطل لان ذلك الوقت ان كان
معينا وجب ان يكون في اللفظ دلالة عليه وليس وان
لم يكن معينا لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الاول
انا لا نعلم ان الامر ههنا لابليس كان معرى عن القرينة المفيدة
للفور ولا يتم دليلكم لان النزاع انما وقع في الامر المطلق
لا في كل امر وعن الثاني ان المختار جواز التاخير الى وقت
معين ولا يجب ان يكون في اللفظ دلالة عليه لجواز ان
يستفاد ذلك الوقت من حصول امارات الموت كعلو
السن والمرض الشديد ويجوز ان يكون تلك الامارة قول
المنجم كانه وان لم يفد العلم لكنه لم يخرج عن افادة
الظن وهو كاف ثم انه مشترك الالزام لانه لو قال الشا

ادجيت هذا الفعل في اى دخلت شئ فانه جائز قطعا لم
ما ذكروه غاية بعينه فيه فكل ما اجابوا به فههنا جوابنا
ثم قال البحث الخامس في ان الامر المشروط الى قوله الامر
اقول اختلف الاصوليون في ان الامر المشروط بشئ بكلمة
ان او ما قام مقامها كقولنا ان دخلت الدار فاعتد
هل يدل لغة على عدم الامر عند عدم ذلك الشئ ام لا
قال القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة لا يدل وقال آخرون يدل وهو
اختيار المص واستدل عليه بوجهين احدهما ان الشئ الذي
علق عليه شرط وكل شرط اذا عدم عدم مشروطه بيان الاول
ان النحاة سموه شرطا فيكون شرطا ايضا عند الوضع والا لزم النقل
وهو منتفي بالاصل وبيان الثانية ان الشرط والمشروط (اى عنوانهما النحويين) ليس بينهما
ملازمة في جانب الوجود قطعا اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود
المشروط لجواز توقف المشروط على شرط آخر فلو لم يكن بينهما
ملازمة في جانب العدم اي اذا عدم الشرط عدم المشروط لكان كل
شئ شرطا لغيره اذ لا فرق حينئذ بينه وبين غيره ولما كان ذلك
باطلا ثبتت الملازمة بينهما في طرف العدم وهو المط وثانيهما
انه لو لم يكن موضوعا لذلك لما فهم منه لكنه فهم فيتعين انه موضوع

لما

ضح

لما قلنا بيان الملازمة ان فهم المعنى من اللفظ الوضع او القرينة دليل على الو
ضع وهو ظاهر وبيان بطلان التالي ما روي ان يعلى بن امية سأل عمر
الخطاب عليهما السلام فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما
عجبت منه فسألت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ولا يقال يجوز ان يكون تعجبهما بسبب تعقلهما
الاتمام من دلالة وجوبها ولما استثني حالة الخوف في حالة
الامن على الاصل وايضا ان ذلك عليكم لانه لما جاز القصر عند
الامن دل على ان الامر لا يعدم لعدم الشرط لانا نقول اما الاول
فلا دلالة في دلالة وجوب الصلوة على الاتمام حتى روي عن عائشة
ما روته ان الصلوة كانت في الاصل على القصر ثم زيد فيها
للحاضر واما الثاني فالظاهر من الاية ما قلناه لكن يجوز مخالفة
الظاهر بدليل آخر احتج المخالف بانه لو دل تعليق الامر على شئ
على عدم الامر عند عدم ذلك الشئ للزم جواز اكراه
الفتيات على البغاء ان لم يردن التحصن واللازم
باطل اجماعا فالملزوم مثله بيان الملازمة انه تعالى علق
عدم الاكراه على ارادة التحصن لقوله ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فيلزم جواز الاكراه

عند عدم ارادة التحصن على التقدير صحة مدعاكم والجواب انه انما لا يلزم
جواز اكراههن عند عدم ارادتهن التحصن لان ذلك مستحيل
عقلا لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وفي بعض النسخ الا تكرار
فاك ولا يلزم تكرار الامر المعلق عليه الى قوله ولا دلالة للعام
على الخاص اولى يريد ان الامر اذا كان معلقا على شرط كقوله
اذا زالت الشمس فصلوا او ان كان زانيا فارجموا او على صفة
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يتكرر بتكرار الشرط
والصفة واعلم ان في هذه المسألة خلافا فالقائلون بافادة
الامر التكرار قالوا بالتكرار ههنا على سبيل الاولى وغيرهم اختلفوا
فيه فبعضهم قال بالتكرار وبعضهم لم يقل واستدل المص على عدم
التكرار بوجهين الاول انه لو دل على التكرار لم يكن العبد ممتثلا
الا بتسريحه بقوله ان دخلت السوق فاشتر اللحم بالمرة الواحدة
لكنه ممتثل قطعا لانه لو كرر الاشتراء اللحم لسفهه العقلاء الثاني الذي
يفهم العالم بالوضع من هذا اللفظ مطلق التعليق ومطلق التعليق اعم من التعليق
المعلق على التكرار وعلى عدمه والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات
احتج الخصم بانه لو لم يدل على التكرار لم يكن الاوامر الشرعية المعلقة عليهما اي الشرط والصفة
متعبدة للتكرار واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو قلنا

بعدم افادة هذا الامر التكرار مع كون الاوامر الشرعية متعبدة له لزم
النقل وهو خلاف الاصل وبيان بطلان اللازم ان كل ما ورد في الوضوء
من هذا الجنس فانه يفيد التكرار كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية
والزاني فاجلدوا وغير ذلك من الاوامر المقيدة بالشرط والصفة والجواب
ان التكرار اما ان يكون بان الشارع جعل المعلق عليه علة للمعلق فيكون
التكرار مستفادا من تكرار العلة لا من الامر اذ يجب تكرر المعلول
بتكرر العلة الى اخر [illegible] بل امر خارجي [illegible] الحكم في ان الامر
المقيد بالصفة لا يعدم بعدمها [illegible] قد اختلف الاصوليون
في ان تقييد الحكم بالصفة كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة هل يدل على عدم الحكم
عند عدم الصفة ام لا فقال الش واحمد والاشعري وامام الحرمين يدل وقال
ح والقاضي والمعتزلة والغزالي لا يدل وهو اختيار المص واستدل عليه
بوجهين الاول انه لو دل تخصيص الحكم بالصفة على نفي الحكم عما ليس له تلك
الصفة لدل تخصيص الحكم بالاسم على نفي الحكم عما ليس له ذلك الاسم والتالي
باطل باتفاق الخصم فالمقدم مثله بيان الملازمة ان وجه الدلالة عند
الخصم هو ان التخصيص يستدعي ان يكون لفائدة وليس الا الصحيح ان نفي الحكم
الحكم عما عدا الموصوف وهذا المعنى بعينه حاصل في تقييد الحكم بالاسم
فوجب الحكم ايضا ان يدل على نفي الحكم عما ليس له ذلك الاسم الثاني ان

الوجه الثاني

لانه لو دل تقييد الحكم ب
تقييد حكم ما عداه لدل ال
بالاسم على نفيه عما ع
باطل اتفاقا فكذا ال
الشرطية اي المقتضي لل
انما هو ثبوت غرض في
وانتفى الاغراض سوى
هذا ثابت في الاسم
بالصفة قد وجد من
في قوله ولا تقتلوا اولادكم
املاق فمن قتله منكم متعمدا
مثل ما قتل من النعم

هذا التقييد ورد تارة مع عدم الحكم عن غير الموصوف كقوله عليه السلام في سائمة الغنم
زكوة وهو ظاهر وتارة ورد مع ثبوت الحكم لغير الموصوف كقوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه خصص الحكم الذي
هو تحريم قتل الاولاد بصفة خشية الاملاق مع ان الحكم ثابت ان
لم يكن تلك الصفة وكقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا
فجزاء مثل ما قتل من النعم فان الجزاء خصصه تعالى بتعمد القتل مع ثبوته
عند عدمه وح اما ان يكون حقيقة فيهما او في احدهما او للقدر المشترك
بينهما والاول يوجب الاشتراك والثاني يوجب المجاز وهما مخالفان
بالاصل فوجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور
مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور ونفيه عنه وهو المطلوب احتج المخالف
بانه لو لم يدل لزم العبث في قول القائل واحد من البلغاء الا ان
الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر واذا ثبت ذلك عرفا وجب
ان يكون كذلك في اصل اللغة والا لزم النقل وهو منفي بالاصل وايضا فانه
ابا عبيدة بن سلام كان من ائمة اللغة وقد قال بدليل الخطاب فانه
روى عنه في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان المراد ان
من ليس بواجد لم يحل عقوبته من المطل عن الوعد والجواب عن الاول انا لا نسلم لزوم
العبث على تقدير انتفاء غرض نفي الحكم عما عدا المذكور وانما يلزم العبث و

على تقدير انتفاء سائر الاغراض وذلك غير معلوم وعن الثاني انا لا نسلم ان اردتم
ان ابا عبيدة نقل ذلك عن اهل اللغة فيكون حجة ممنوعا ثبوت هذا
النقل والغير في كلامه اشعار بذلك وان اردتم انه قال ذلك من عنده
فيكون حجة ممنوعا كونه حجة وعلى تقدير التسليم فهو معارض بقول الاخفش فانه
لم يقل بدليل الخطاب قال البحث السابع في الواجب المخير الى
قوله واجب مخير اقول اعلم ان هذه المسئلة مما اختلف فيه فذهب
الاشعرية والفقهاء الى ان الواجب في خصال الكفارة واحد منها لا
بعينه وقالت المعتزلة الجميع يوصف بالوجوب وقد طول الفريقان في
المسئلة التي ليست من المهمات فاذا حقق الكلام فالخلاف فيها من
حيث المعنى لانهم متفقون على ان الواجب على التخيير لا يجب على المكلف الاتيان بالكل
بالجميع لانه يخرج عن الوجوب لا يجب عليه الاتيان بالجميع ولا
يخرج عن التخيير ولا بتخلل فعل يقتضيه الوجوب والتعيين ومنوط
اليه لكن هل يقال لكل واحد منها انه واجب او لا فهذا اختلفوا
فيه والذي ارى فيه ان يرجع الى تفسير الواجب فان كان الواجب
ما خروجهم بالتفسير المذكور فلا شك ان كل واحد واجب لانه ليس لكل
منها صفة ليست لاخرى يمتنع ان يختص بوصف واحد من بينها بالوجوب
دون الآخرين وان كان ماخوذ المعنى ان المكلف اذا لم يفعله يستحق

البعض فلا شك انه واحد منها لا بعينه لان كل واحد منها بعينه ليس كذلك
الصفة قال واما ما يقال من ان الواجب منها واحد غير معين الى
قوله متناقض اقول هذا المذهب نقله كل واحد من الفريقين عن الاخر و
يبطلونه والله اعلم بقائله واستدل المص على بطلانه بانه لو كان الواجب في
خصال الكفارة واحدا بعينه عند الله غير معين عندنا لزم التناقض واللازم
كالملزوم باطل بيان الملازمة ان القول بالمعين يستلزم ان المكلف لم يخل بترك
ذلك المعين وانه لو تركه يستحق العقاب والاتفاق على التخيير يستلزم جواز
ترك كل واحد منها بفعل الاخر وعدم استحقاق العقاب بتركه فالجمع بينهما جمع
بين النقيضين واعلم ان الصحيح ان يرجع ههنا البحث الى التخيير الواجب
كما تقدم فيصوب المذهب على احد التخييرين دون الاخر قال البحث الثامن
في الواجب الموسع الى قوله ولا حاجة الى العزم اقول الفعل ان كان
يكون اكثر من الوقت او مساويا له او اقل منه والاول محال باتفاق من لم
يجوز تكليف ما لا يطاق والثاني جائز باتفاق العقلاء كالامر بصوم كل
يوم والثالث وهو الواجب الموسع اختلفوا فيه فمنهم من انكره ومنهم من
جوزه فالمنكرون اختلفوا ايضا فذهب بعض الاشاعرة الى ان الوجوب
مختص باول الوقت فلو اخر كان قضاء وذهب بعض الحنفية الى انه مختص
باخره فان قدم كان نفلا يسقط به الوجوب كالاتي بالزكوة قبل

وقتها وقال الكرخي ان الفعل المأتي به في اول الوقت موقوف فان ادرك
المكلف اخر الوقت وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا و
ان كان على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا والمجوزون اختلفوا
ايضا فذهب الجبائيان والشريف المرتضى والاشاعرة الى ان الوجوب
متعلق بكل الوقت لكن انما يجوز التأخير بشرط الاتيان ببدله وهو
العزم على الفعل في ثاني الوقت وانما ذهبوا الى ذلك لظنهم انه لولا
الاتيان بالبدل لم يتميز عن المندوب لاشتراكهما في جواز الترك
وذهب ابو الحسين البصري الى ان الوجوب يتعلق بكل الوقت من
غير احتياج الى البدل وهو الذي اختاره المص واستدل عليه بقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فان الامر يقتضي ايجاب
الصلوة في وقت اوله دلوك الشمس واخره غسق الليل وجعل مجموع
هذا الوقت ظرفا للفعل وبيان ان هذا الواجب عند المذهب بانه في
الحقيقة يرجع الى الواجب المخير كان الشارع خير المكلف في ايقاع الفعل
في اي جزء شاء من الوقت المحدود واذا لم يبق من الوقت الا قدر الفعل
تعين الفعل الا ان هذا التخيير يرجع الى ظرف الفعل وفي خصال الكفارة
الى المفعول وعلى هذا الوجه انفصل عن المندوب من غير احتياج الى
ايجاب البدل والله اعلم قال البحث التاسع في الواجب على الكفاية

الى قوله على الجمع اقول اعلم ان الوجوب اذا تعلق بجماعة فاما ان
يكون على سبيل الجمع او على سبيل البدل والاول اما ان يكون فعل البعض شرطا
في فعل البعض الآخر اولا فالاول كصلوة الجمعة والثاني كالصلوات
الخمس والثاني هو الذي على البدل هو الواجب على الكفاية وهو كل
فعل تعلق غرض الشارع به مع قطع النظر عن فاعل معين كالجهاد
الذي الغرض منه حماية المسلمين دون ان يكون ذلك من زيد او عمرو
واختلف الاصوليون فيه فقال بعضهم انه واجب على واحد منهم غير
معين وقال بعضهم انه واجب على كل واحد منهم لكنه يسقط بفعل
البعض وهو المختار والدليل عليه انه لو لم يكن واجبا لما استحقوا العقاب
بتركهم اياه جميعا واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة
واحتج الخصم بانه لو كان واجبا على كل واحد لم يسقط بفعل البعض بيان
الملازمة انه لا يجوز ان يسقط الواجب عن زيد بفعل عمرو والجواب
انه مجرد استبعاد واما انه متى يسقط عن البعض فاعلم انه موكول الى
حصول الظن فان كل من حصل له الظن بان غيره اتى به سقط عنه
حتى انه لو ظن كل طائفة من الناس ان غيرهم اتى به سقط عن
الجميع ولا يشترط فيه العلم والا لزم الحرج قال البحث العاشر في
وجوب ما يتوقف عليه الواجب الى قوله وهو تكليف بما لا يطاق

اقول اعلم ان الوجوب اما ان يكون مقيدا كالزكوة المقيدة وجوبها بحصول
النصاب او مطلقا كالصلوة فالقسم الاول اتفقوا على انه لا يجب تحصيل
ما يتوقف عليه الواجب وهو المال والثاني لا يخلو اما ان يكون الذي يتوقف
عليه الوجوب مقدورا للمكلف او لم يكن القسم الثاني اتفقوا ايضا على
عدم وجوبه وذلك كالقدرة والبد وغيرهما من اعضاء الطهارة و
الاول يجب مطلقا سواء كان شرطا شرعيا كالطهارة او حسيا
كصوم اول جزء من الليل وغسل جزء من الراس او لم يكن شرطا كترك
ضد الواجب الذي لم يتم الواجب الا به وفعل ضد المحرم الذي لم يتم
ترك المحرم الا به والدليل عليه انه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق
وكان مقدورا او واجبا لزم تكليف ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان تلك المقدمة لو لم تجب لكان المكلف اما ان يبقى مكلفا
بالفعل حال عدمها او لا والثاني يستلزم ان يكون الواجب مقيدا وهو خلاف
المفروض والاول يستلزم تكليف ما لا يطاق وهو التكليف بايجاد
الفعل حال عدم المقدمة التي يتوقف عليها الفعل واعلم ان بعض
المتاخرين فرق بين الشرط الشرعي وغيره فاوجب الاول دون الثاني واستدل
عليه بانه لو كان واجبا لكان الموجب متعقلا له حال الايجاب واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الموجب للشيء لابد ان يكون متعقلا له حالة
الايجاب والضرورة قاضية ببطلان اللازم

لو كان الضابط واجبا

ضرورة جواز ايجاب صوم النهار مع ذهول النفس عن في الليل و
لعوقب على تركه ولا منع الشرع لعدم وجوبه ولوجبت نيته ولصح قول الكعبي
في نفي المباح واللوازم باطلة فكذا الملزوم اما الاول فلانا نعلم قطعا ان
صوم نهار رمضان انما يجب لاجل ترك صوم نهار رمضان فقط لا لترك
آخر الليل واما الثاني فلان الشرع صرح بعدم وجوب الصوم في الليل واما الثالث
فلوقوع الاتفاق على احتياج كل واجب الى نية واما الرابع فلان المقدمة
لو وجبت لزم نفي المباح كما قال به الكعبي لان الذي فرض مباحا لا يتم
ترك الحرام الا به فيكون واجبا والمحققون مطبقون على بطلانه والذي
اراه تحقيقا ههنا ان يرجع الى الغير الواجب فان اريد به ما لا بد منه في الوجود فالقول
ما ذكره المصنف وان اريد به ما عوقب على تركه فالقول ما ذكره المتأخرون
والله اعلم قال البحث الحادي عشر في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن
ضده الى قوله لا تحصيل له اقول اختلف الاصوليون في هذه المسألة
فقال الغزالي وامام الحرمين ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضي ولا
يستلزمه وقال القاضي في احد قوليه انه نفسه وفي القول الآخر انه يستلزمه وكذلك قال
ان النهي عن الشيء امر بضده او يستلزمه وقال بعض المعتزلة انه في الامر الواجب دون الندب
واختار المصنف ان الامر لا يستلزم النهي عن ضده لانه قد ثبت ان الامر للوجوب والوجوب عبارة عن
مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك والموجب للمركب موجب لكل جزء منه فيكون الامر موجبا

للمنع

للمنع من الترك فيكون نهيا عن الترك وهو المطلوب واعلم انه كان على المصنف
ان يزيد قيدين احدهما ان يكون الامر بالشيء معينا فانه لو لم يكن امرا
لشيء معين مثل ان يوجد لضدين على سبيل البدل لم يستلزم النهي عن ضده
وثانيهما ان يكون ضده امرا مباحا فانه لو كان وجوديا لم يستلزم والا لشرط
عدم الغفلة فان الموجب للشيء قد يكون غافلا عن الساهي والغافل
عن الشيء لا يكون ناهيا عنه في حال غفلته قال البحث الثاني عشر في انه
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز الى آخره اقول اعلم انه اذا وجبت
لنا عبادة علينا ثم نسخ وجوبها هل يجوز لنا ان ناتي بها او يكون نسخ
وجوبها مستلزما لنسخ جوازها فقال الغزالي بالثاني وقال فخر الدين الرازي
بالاول واستدل عليه بان المقتضي للجواز باق والمعارض الموجود لا يصلح لمعارضته
فلزم القول بالجواز وانما قلنا ببقاء المقتضي لان الامر الذي كان
مقتضيا للوجوب باق فيكون المقتضي للجواز باقيا لان مفهوم الجواز جزء
مفهوم الوجوب والمقتضي للمركب يقتضي لكل جزء منه وانما قلنا ان مفهوم
الجواز جزء من مفهوم الوجوب لان الوجوب مفهوم مركب من رفع الحرج عن
الفعل وثبوت الحرج في الترك ورفع الحرج عن الفعل هو الجواز وانما قلنا
ان المعارض لا يصلح للمعارضة لان المعارض ليس الا النص الرافع للوجوب
ورفع الوجوب لا يستلزم رفع كل واحد من جزئيه لان المركب يكفي في ارتفاعه ارتفاع

٣

جزء واحد منه فيجوز ان يكون ارتفاع الوجوب بارتفاع الجزء الاول منه وهو
ثبوت الحرج في الترك ويكون رفع الحرج في الفعل باقيا وهو معنى الجواز واعلم
انه كما لا يلزم من رفع الوجوب بقاء الجواز في جانب الفعل كذلك لا يلزم من رفع
التحريم بقاء الجواز في جانب الترك بمثل هذا الدليل وهو ان المقتضي لجواز
الترك باق والمعارض لا يصلح ان يكون معارضا فلزم القول بجواز الترك
وانما قلنا ان المقتضي باق لان النهي الذي كان مقتضيا للتحريم باق
فيكون المقتضي لجواز الترك باقيا لان مفهوم الجزء من مفهوم التحريم فلا حاجة الى
آخر دليل والعجب من فخر الرازي انه قال ان الوجوب اذا رفع بقي الجواز بهذا
الدليل ولم يقل ان التحريم اذا رفع بقي الجواز حتى حيث حكم بان الامر
عقيب الحظر يفيد الوجوب مع دلالة هذا الدليل عليه ايضا فان الامر عقيب الحظر
فان جميع الاوامر الواردة في الشرع عقيب الحظر للاباحة على التقدير قال
البحث الثالث عشر في امتناع التكليف بالمحال الى قوله والا لكان
جائزا اقول اعلم ان هذه المسألة من جملة المعارك بين الاشاعرة والمعتزلة
فذهبت المعتزلة والنوافي الى امتناعه مطلقا وابو الحسن الاشعري تردد
فيه حيث قال مرة بالجواز واخرى بالامتناع لكنه يلزمه القول بالجواز لان
القدرة مع الفعل وهي غير مؤثرة فيه لكونه واقعا بقدرة الله تعالى ولا شك ان التكليف بالفعل
الذي حال عدم القدرة عليه تكليف بالمحال لا يطاق والمجوز من اصحابنا اختلفوا في وقوعه نفيا

اي الشيخ ابي الحسن ...

واما ثانيا فاحتج المصنف على استحالته بانه قبيح وكل قبيح محال على الله تعالى
اما الصغرى فلما اتفق فان في اثباته من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن الطيران في الهواء عده العقلاء من السفهاء واما الكبرى فلان العقل
يحكم بان القبيح نقص لا يتصف به الا الجاهل به او المحتاج اليه وهو تعالى
منزه عنهما لكونه عالما بالذات غنيا بالاطلاق وحجة الاشعرية التي بها
يصولون ويجولون وعليها يعولون على مدعاهم في الوقوع ان الله تعالى
امر الكافر بالايمان والايمان منه محال فيلزم التكليف بالمحال اما
انه امره بالايمان فبالاتفاق واما ان الايمان محال عليه فلانه تعالى
كان في الازل عالما بانه لا يؤمن فلو آمن لزم انقلاب علمه تعالى جهلا و
الجهل محال عليه فما ادى الى المحال يكون محالا والجواب عنها انا
لا نسلم ان حصول الايمان من الكافر يستلزم الجهل حتى يكون محالا لم لا يجوز
ان يقال ان العلم تابع للمعلوم واقع بحسبه فان وقع الايمان من الكافر
يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان وان لم يقع كان الحاصل
هو العلم بالكفر فحصول الايمان من الكافر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون
الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر ثم نقول
لو كان تعلق العلم بالشيء يوجب امتناع نقيض ذلك الشيء لزم نفي
قدرة الله تعالى في ايجاد الاشياء ونفي اختيارنا واستغناء العالم عن المؤثر و
اي قدرتنا

وانقلاب العلم قدرة وارادة واللوازم كلها باطلة فالملزوم مثله
بيان الملازمة الاولى ان معلوم الله تعالى ان كان موجودا كان
واجب الوجود وان كان معدوما كان واجب العدم وعلى التقديرين
يمتنع تعلق القدرة به وبهذا تبين الملازمة الثانية وبانها يلزم
ان تكون حركاتنا اضطرارية وهو باطل لانا ندرك تفرقة بالضرورة
بين الحركات الحيوانية الاختيارية والجمادية الاضطرارية وبيان
الثالثة ان العالم يكون واجبا في الوقت الذي علم الله
وقوعه فيه والواجب يستغني عن المؤثر وبيان الرابعة ان
العلم بالشيء ان لم يكن سببا فيه فهو مطلوبنا وان كان سببا
لزم ان يكون قدرة او ارادة لانا لا نريد بالقدرة والارادة
الا الذي به يرجح الفاعل الشيء ثم نقول لكم وان قلتم بجواز
تكليف ما لا يطاق او وقوعه لكنكم لا تقولون بان جميع
التكاليف تكليف ما لا يطاق او هو وقوعه وبعضه لابد لكم
ان لا تكليف الا بما يطاق لان الشيء اما معلوم الوجود او
معلوم العدم والاول واجب والثاني ممتنع والقدرة لا تتعلق
بالواجب ولا بالممتنع فكل ما اجبتم به في غير محل النزاع فهو جوابنا
في محل النزاع واعلم ان اكراه المكلف على شيء قابل للشدة

للتكليف

والضعف فان بلغ الى حد لا يمكن من الترك فهو الالجاء فا
تكليف بالمحال فمن جوزه ومن منعه منعه وان لم يبلغ
اليه كان جائزا لكونه مطاقا وال البحث الرابع عشر في
ان التكليف بالفروع لا يتوقف على الايمان الى قوله
في المصلي اقول اختلفوا ان الكافر هل هو مكلف
بفروع العبادات كالصلوة والزكوة ام لا فذهب
وابو حامد الاسفرايني من ش الى انهم غير مكلفين بذلك و
قيل بنيا وانهم النهي دون الامر والفرق صحة انتهائهم
عن المنهيات وعدم صحة اقدامهم على المامورات واما المحققون
فذهبوا الى ان المؤمن والكافر سواء في تناول التكليف
بالفروع اياهم سواء كان امرا او نهيا وثمرة الخلاف فنقول
انما تظهر في الاخرة دون الدنيا ومعناه ان الكفار كما يعاقبون
على ترك الايمان كذلك يعاقبون على ترك العبادات
وعند الخصم انهم انما يعاقبون على ترك الايمان فقط واحتج
المص على انهم مكلفون بالعبادات بوجهين الاول ان
المقتضي لوجوب العبادات باق والمانع لا يصلح للمانعية
فوجب القول بالوجوب اما ان المقتضي باق فلقوله تعالى

يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت
ولفظ الناس يعم المؤمن والكافر واما المانع لا يصلح للمانعية فهو
ان المانع ليس الا الكفر باتفاق الخصم وهو ليس بمانع لان الكافر
وان لم يتمكن من الاتيان بالعبادات حالة الكفر لكنه يتمكن من
الاتيان بالايمان ثم الاتيان بالعبادات كالمحدث فانه
ان لم يتمكن من الاتيان بالصلوة حال كونه محدثا لكنه يتمكن
من الاتيان بها بعد الاتيان بالطهارة الثاني انهم لو لم يكونوا
مكلفين بالعبادات لكذبهم الله تعالى حين تعليلهم دخول النار
بترك الصلوة واللازم باطل لقوله تعالى حكاية عنهم ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وما لذلك
لا يقال لا نسلم ان التكذيب واجب لقوله تعالى حكاية عنهم
قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء يوم
يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ثم ان الكذب
ما كذبهم فيها سلمنا ان التكذيب لازم لكن لم لا يجوز ان يكون
المراد من المصلين اي المسلمين لانا نقول انه لو لم يكن تعليلهم
صدقا لم يكن في حكايتها فائدة واما عدم تكذيب الله تعالى فيما
كذبوا فلاجل استقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها وفائدة حكايتها

بيان

بيان نهاية مكابرتهم في الاخرة لمكابرتهم في الدنيا قوله لانهم لا يجوز
ان يكون المراد المسلمين قلنا اطلاق المصلين على المسلمين مجاز والاصل
عدمه قال احتجوا بانه حال الكفر لا يصح منه وبعده
يسقط عنه والجواب ان المراد بالوجوب هنا مواخذتهم
على تركها في الاخرة مع استمرار كفرهم اقول هذا احتجاج
على مدعاهم وتقريره انه لو وجبت الشرعيات على الكافر
لوجبت اما حال الكفر او بعده واللازم باطل فالملزوم مثله
والملازمة ظاهرة وبيان بطلان اللازم ان حالة الكفر يمتنع
منه الصلوة والممتنع لا يكون مأمورا لما تقدم واما بعد الكفر
فللاجماع على انه غير مأمور بقضاء فائت العبادات بعد
الاسلام والجواب ما تقدم من ان ثمرة الخلاف انما تظهر
في الاخرة دون الدنيا وهي مواخذتهم على ترك العبادات
في الاخرة هذا ما قاله المص والذي اقوله ان التحقيق ان تردد
الغفلة في ابقاء كل عبادة موسع ومخير وان الكافر يمكن
بها بعد الايمان ولا تسقط عنه لبقاء الوقت قال البحث
الخامس عشر في ان الامر لبعض الاجزاء الى قوله الى
الامر الاول اقول اختلفوا في ان الاتيان بالمأمور به هل

بعض الاجزاء فقال ابو هاشم واتباعه انه لا تقتضيه وقال
آخرون انه يقتضيه واختلفوا في تفسير الاجزاء فقيل معناه
سقوط القضاء وهو باطل لانا نقول القضاء بعدم الاجزاء
حيث نقول يجب القضاء لان الفعل غير مجزئ وايضا لو اتى
ببعض شرائط الفعل ومات سقط القضاء مع عدم الاجزاء
وقيل معناه ان الاتيان به سبب في خروجه عن عهدة التكليف
وهو الصحيح والدليل على الاجزاء انه لو لم يكن مجزيا لكان الامر
اما ان يكون متناولا للماتي او لغيره والاول يستلزم تحصيل
الحاصل والثاني يستلزم ان لا يكون الماتي به تمام المامور
وهو خلاف المفروض لانا فرضناه اتيانا بجميع المامور به واحتج
ابو هاشم بانه لو اقتضى الاجزاء لاقتضى في الحجة الفاسدة
والصلوة التي جامع فيه فان الذي فسد حجه وصومه بالجماع
مامور بالاتمام مع انهما غير مجزيين عنه وبيان الملازمة
عدم القائل بالفرق والجواب ان الفاسد حجه انما
امر بالاتمام باعتبار ان غير الاول والحج مجزئ بهذا الامر
وان لم يكن مجزيا بالاول وكذلك البحث
السادس عشر في ان الاداء هل يقتضي وجوب القضاء

الاقوى

الى قوله غير كاف في القضاء اقول اختلف الاصوليون
في ان الامر بالشيء هل يوجب قضاء ذلك الشيء عند تركه
او اختلال اركانه ام لا والحق ان الامر اما ان يكون مقيدا بوقت
او مطلقا والاول لا يكون موجبا للقضاء عند الاخلال
وان وجب يجب بامر جديد خلافا للحنابلة وكثير من الفقهاء
واستدل المص عليه بوجهين الاول ان قول القائل
لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لم يتناول الفعل الا يوم الجمعة
واما ما بعده من الايام فلم يتناوله فوجب ان لا يحصل الفعل في
غير يوم الجمعة والثاني ان الاوامر الشرعية تارة يستعقب
القضاء كالصلوة والصوم وتارة لا تستعقبه كصلوة الجمعة
والجهاد فلو كان الامر موجبا للقضاء او لعدم القضاء لزم
مخالفة الدليل وهو مخالفة الاصل فوجب ان لا يكون مقتضيا
لاحدهما وهو المط ولا يقال انكم وان لم تقولوا بان الامر
يوجب القضاء لكنكم تقولون بانه غير موجب للقضاء فحيث
وجب عدم القضاء لزم ايضا مخالفة الدليل لانا نقول فرق بين عدم
ايجاب القضاء وبين ايجاب عدم القضاء ومخالفة الدليل انما يلزم
دون الدليل ونحن نقول بالاول والثاني الامر المطلق فعند نفاة الفورية

(هامش) يقتضي الفعل مطلقا ... علي هذا ... [illegible]

فاختلفوا فيه فقال ابو بكر الرازي انه يقتضي الفعل بعد ذلك فصار ومعهم
من قال لا يقتضيه بل لا بد من دليل خارجي ونحن لما ابطلنا القول
بالفور سقط ذلك عنا قال البحث السابع عشر الامر بالامر بالشيء
ليس امرا بذلك الشيء لان قوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
اقول الحق ان الامر لو امر غيره بان يامر زيدا بالفعل لم يكن ذلك امرا
من الآمر الاول لزيد لانه لو كان امر الآمر لكان امر النبي صلعم لاولياء
الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع امرا للصبيان بالصلوة واللازم باطل
لقوله عم رفع القلم عن ثلث على الصبي حتى يبلغ الحديث فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة وعلى ذلك فقوله تعالى لنبيه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم لا يدل على
الصدقة ان وجب فيه بدليل آخر قال الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء
من جزئياتها لان الكلي مغاير للجزئي وغير مستلزم له اقول الامر بالماهية
الكلية لا يقتضي الامر بجزئي من جزئياتها لان دلالة اللفظ على شيء اما
بان يكون موضوعا له او بان يكون لازما لما وضع له والدلالتان منتفيتان
اما الاولى فلان اللفظ لا يتناول بالوضع الا الماهية الكلية والماهية
الكلية غير الماهية الجزئية واليه الاشارة بقوله والكلي مغاير للجزئي
واما الثانية فلان الجزئي ليس من لوازم الكلي حتى يلزم من فهم الكلي فهم الجزئي
بل الامر بالعكس واذا ثبت ذلك ثبت ان الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع

والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ

بثمن المثل وبالغبن الفاحش من حيث اللفظ بل ان كان ثم قرينة دالة على جزئي
من جزئيات الكلي حمل عليه كحمل البيع في الصورة المذكورة على البيع بثمن
المثل لقيام القرينة الدالة على الرضاء به والعرف هكذا قيل واختاره
شيخنا دام ظله وفيه نظر لان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان
بل يجب ان يكون في الاذهان لان كل ما وجد في الخارج لا بد ان يكون مشخصا
متميزا عما عداه وكل ما كان كذلك فهو جزئي فنقول البيع مثلا لو دل
على طلب ايقاع الماهية الكلية في الخارج لزم تكليف ما لا يطاق بل يحمل
على جزئي من جزئيات ماهية البيع لكنه قال لا دم اي جزئي شئت من
جزئيات ماهية البيع واما البيع بالغبن الفاحش لو بطل بطل بدليل
خارجي لا لانه لا يملكه الوكيل قال البحث الثامن عشر في ان المعدوم
غير مامور به الى قوله لا يفعل القبيح اقول اتفق العقلاء على امتناع توجه الامر
نحو المعدوم خلافا للاشاعرة واستدل المصنف عليه بان الامر بالمعدوم قبيح وكل قبيح
محال على الله تعالى اما الصغرى فلان من قال في زاوية بيت خال وليس
هو الباحث يا غانم صل ويا سالم حج يا عدة العقلاء من السفهاء وليس
المراد بالقبيح الا هذا المعنى واما الكبرى فلانه تعالى عالم بالذات على الاطلاق
وكل من كان كذلك يستحيل عليه القبيح والاولى ان يستدل على هذا المطلوب
فان قال النبي صلعم غير امر لنا حقيقة الى توقت حال وجوده اقول هذا الاستدلال

واللازم فلانا مامورون بالاوامر الشرعية مع ان هذه الاوامر وجدت الا
حال عدمنا ولتقرير الجواب انا لا نسلم انا مامورون بتلك الاوامر
لم لا يجوز ان نكون مامورين بها اذا امرنا بها حال وجودنا والبحث محرر
بذلك قال وكذلك الغافل غير مامور لان تكليفه حين لم يعلم الخطاب
حال التكليف تكليف بما لا يطاق ولقوله عم رفع القلم عن ثلث الحديث
اقول يمتنع توجه الامر نحو الغافل به لدليل المعقول والمنقول اما المعقول
فلانه لو جاز تكليف الغافل لزم تكليف ما لا يطاق لان فعل الشئ
مشروط بعلم ذلك الشئ وتوجه التكليف المشروط حال عدم الشرط تكليف
بما لا يطاق واما المنقول فلقوله عم رفع القلم عن ثلث قال البحث الثالث
يجب على المامور قصد الطاعة الى قوله وارادة الطاعة اقول
الفعل كما جاز ان يقع على جهة الطاعة كذلك يجوز ان يقع على غير تلك
الجهة ولذلك يجب على المكلف ان يقصد بفعله الطاعة ليتميز عن غير الطاعة
والدليل عليه من حيث النقل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين ولا يتحقق الاخلاص بدون الاتيان بالوجوه التي يمكن ان يقع
عليها الفعل سوى وجه الطاعة او القربة وقوله عم انما الاعمال بالنيات والاعمال
لفظ عام صدر بانما للحصر وهي تفيد ان لا تتحقق الاعمال الا بالنية وقد خص
بهذا الحكم شيئان احدهما النظر المفيد لوجوب الفعل فانه عمل ولم يحتج الى النية لان الفاعل

لم يعرف وجوبه الا بعد ان ينظر وحينئذ يحصل النية والثاني ارادة الطاعة فانها
عمل ولم يحتج الى ارادة الطاعة والا تسلسل قال البحث العاشر المامور
يصير مامورا قبل الفعل لان القدرة شرط الامر وهي انما تتحقق قبل الفعل
الفعل حال وجوده واجب فلا قدرة عليه فلا يتعلق به امر وعند الاشاعرة
انه مامور حال الفعل لانها حالة القدرة وقد بينا فساده في علم الكلام
اقول واختلفوا في ان المكلف بالفعل متى يوصف بكونه مامورا بذلك
الفعل فذهبت المعتزلة الى انه انما يصير مامورا قبل صدور الفعل عنه
وذهبت الاشاعرة الى انه يصير مامورا حال صدور الفعل واحتج المصنف
على مذهب المعتزلة بان المكلف لو كان مامورا حال الفعل لزم تحقق المشروط
بدون الشرط واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الامر
مشروط بالقدرة وهي لا تتحقق الا قبل الفعل لان حال الفعل لو
تعلقت القدرة بالفعل لزم تحصيل الحاصل وهو محال فبقي ان يكون
الامر قبل الفعل لان القدرة كذلك واعلم ان هذا الخلاف مبني
على ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل او هي مقارنة فالمعتزلة قالوا انها قبل الفعل
فيكون العبد مامورا قبل الفعل والاشاعرة قالوا انها مع الفعل فيكون العبد مامورا حال الفعل
والطالب للحق ينبغي ان يرجع الى الاستفسار عن القدرة فنقول ان المراد بالقدرة
ان كان المراد منه الامر الذي يمكن للعبد معه الترك والفعل فلا شك ان العبد قبل الفعل

بهذا الاحد وان كان المراد منه الامر الذي يتبع الفعل فلا شك انه مع الفعل معية
زمانية ويتقدم على الفعل تقدما رتبيا قال البحث الحادي والعشرون
في النهي الى قوله كما قلنا في الامر اقول كما وقع الخلاف في افادة الامر
الوجوب كذلك وقع الخلاف في افادة النهي التحريم فمنهم من قال لم يفد النهي التحريم
ومنهم من قال يفيده وهو الذي اختاره المص واستدل عليه بان النهي لو لم
يفد التحريم لم يكن الانتهاء عن المنهي عنه واجبا واللازم باطل بقوله تعالى
وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه والامر للوجوب
كما تقدم واذا كان الانتهاء عنه واجبا وجب ان يكون الاتيان به حراما وهو
المط وكذلك الخلاف المذكور في ان الامر هل يفيد التكرار ام لا عاد
بعينه في النهي استدلالا وجوابا واختيارا فلا حاجة الى اعادته
قال وهل يجوز ان يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه الى قوله وهو
المنهي عنه اقول الشيء الواحد يمتنع ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه
وكذلك اذا كان الشيء واحدا وله وجهان يستلزم احدهما الاخر
لا يجوز تعلق الامر بوجه منهما والنهي بالوجه الاخر خلافا للفقهاء و
استدل المص على الامتناع بانه لو جاز ذلك لزم تكليف ما لا يطاق واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الامر بالشيء يستلزم دفع الحرج في فعله
والنهي عن الشيء يستلزم ثبوت الحرج في فعله والجمع بينهما جمع بين النقيضين و

والتكليف بالجمع بين النقيضين تكليف بالمحال قال الخصم ان ذلك انما يتأتى
في الشيء الواحد اما الشيء الذي له وجهان فيجوز ان يتعلق الامر باعتبار
وجه والنهي باعتبار وجه اخر وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فانها من جهة
كونها صلوة مأمور بها ومن جهة كونها في الدار المغصوبة منهي عنها وكذلك
العبد اذا كان مأمورا بخياطة الثوب ومنهيا عن دخول دار لو خاط الثوب
في الدار كان مطيعا من جهة الخياطة عاصيا من جهة دخول الدار والجواب ان
ذلك صحيح اذا لم يستلزم احد الوجهين الاخر كلطم اليتيم مثلا فانها مأمور
بها من جهة التأديب منهي عنها من جهة الظلم لكن ذلك في الحقيقة يخرج عما
نحن بصدده واما اذا استلزم احدهما الاخر كالصلوة في الدار
المغصوبة فلان الامر بالشيء امر بما هو من ضروراته في ذلك الشيء والا لزم
تكليف ما لا يطاق وانما قلنا ان احد الوجهين في الصلوة في الدار المغصوبة
يستلزم الاخر لان الامر تعلق بماهية الصلوة وماهية الصلوة مركبة
من اشياء منها الكون في المكان فيكون الامر بالصلوة مستلزما للامر بالكون
لكن هذا الكون بعينه هو متعلق النهي فيرجع الى ما قلنا وهو باطل
فيبطل ما ذكر قال البحث الثاني والعشرون في ان النهي هل يقتضي
الفساد الى قوله فانه لا يدل على الصحة اقول اختلفوا في النهي هل يقتضي
فساد المنهي عنه ام لا فقال اكثر الفقهاء بالثاني وقال كثير من المعتزلة

وقال ابو الحسين البصري بالتفصيل فقال انه يدل على الفساد في العبادات دون الفساد
في المعاملات وهو المختار والدليل على انه يقتضي الفساد في العبادات
ان الآتي بالمنهي عنه تارك للمأمور به وكل تارك للمأمور به غير خارج
عن عهدة التكليف ينتج ان الآتي بالمنهي عنه غير خارج عن عهدة
التكليف وهو المطلوب لانا لا نريد بالفساد في العبادات الا عدم الاجزاء
وقد عرفت ان الاجزاء هو خروج المكلف عن عهدة التكليف وانما قلنا
ان الآتي بالمنهي عنه تارك للمأمور به لان النهي عن شيء يستلزم الامر
بترك ذلك الشيء لان النهي يقتضي التحريم وتحريم كل شيء يستلزم وجوب
تركه وانما قلنا ان كل تارك للمأمور به غير خارج عن عهدة التكليف لانه
لو كان خارجا لم يبق الذي فرضناه مأمورا به مأمورا به هذا خلف
احتج الخصم بان النهي لو دل على الفساد لكان انما وجد النهي وجد
الفساد لكنه ليس كذلك لجواز ان يقول الشارع لا تصل في هذا الثوب
المغصوب وفي الاوقات المكروهة لكن لو صليت صحت صلاتك والجواب
انا لا نسلم ان النهي في المثال الاول متعلق بنفس الصلوة بل هو
متعلق بفعل الثوب المغصوب وهو غير الصلوة لكونه جزءا منها ولا لازم لها
ثم البيان ان المكلف اتى مع الصلوة بشيء آخر منهي عنه بخلاف الصلوة في المكان
المغصوب فان النهي يتعلق بالكون في المكان وذلك الكون جزء الصلوة والنهي عن الجزء
[illegible]

بالمنهي عنه فيما نهي تحريم وفيما ذكرتم ليس النهي للتحريم فلذلك لا يقتضي فساد المنهي عنه
والدليل على ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات ان الدلالة اما لفظية
واما معنوية وكلتاهما منتفيتان اما الاولى فلان النهي لا يدل من حيث
اللفظ الا على المنع من الفعل مطلقا وهذا لا ينافي [illegible] وهذا المفهوم غير مفهوم
الفساد واما الثانية فلان المراد من الدلالة المعنوية ان يكون لمسمى اللفظ
لازم يلزم من فهمه فهم ذلك اللازم وليس مفهوم الفساد لازما لمسمى النهي
لان المراد بالفساد في المعاملات عدم ترتب حكمه عليه كترتب الملك على البيع
وليس ذلك لازما لمسمى النهي لجواز ان يقول الشارع نهيتك عن البيع
لكن ان اتيت به حصل الملك لك بذلك لو دل هذا الدليل على ان النهي لا يقتضي
الفساد في المعاملات لدل ايضا في العبادات وانتم لا تقولون به والجواب
لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم ان لو كان مفهوم الفساد في الموضعين واحدا وليس
كذلك كما عرفت واعلم ان النهي كما لا يدل على الفساد في المعاملات كذلك
لا يدل على الصحة بعين الدليل المذكور وان استفيد الصحة يستفيد من دليل
خارج

الفصل الرابع في العموم والخصوص وفيه مباحث

الاول العام في اصطلاح الاصوليين اللفظ كالجنس يشمل المحدود و
غيره المستغرق لجميع ما يصلح له كالفصل يخرج نحو رجل لانه لم يستغرق
جميع ما يصلح له من افراد الرجال بل انما يدل على واحد غير معين من افراد

ويخرج الكثير من رجال لانه لم يستغرق جميع ما يصلح له من جماعات الرجال
بل على جماعة غير معينة من جماعات الرجال ويخرج ايضا الفاظ العدد كالعشرة
مثلا فانها تصلح لكل واحد من العشرات ولم يستغرقها ويخرج بقوله بحسب وضع
واحد قيد زيد في حد ابي الحسين اذ لا يجد المذكور لها لا ارى له معنى ان
قيل ربما احترز به عن اللفظ المشترك فانه يستغرق لجميع ما يصلح له لكن ليس
ذلك بحسب وضع واحد بل بحسب الاوضاع قلنا خرج بهذا القيد لكونه ليس
من الفاظ العموم فلا لكم لا استغراقه بكيانه يدل على كل واحد على سبيل
البدل [illegible] واعلم ان هذا الحد لا يطابق نحو الرجال ونحو كل الان الحد يقتضي
ان يكون للعام معان متعددة وهو يصلح لكل واحد منها فان المستغرق
جمعها كان عاما ونحو الرجال ليس كذلك لانه لا يصلح الا للكل [illegible] المستغرق
اللهم الا ان يقال ان نحو رجال يصلح لكل جماعة من ذكر بني آدم فاذا استغرق
جميع الجماعات التي كان صالحا لكل واحدة منها صار عاما والله [illegible] قرينة
دالة على الاستغراق واعلم ان الاستغراق المراد بنحو الرجال غير الاستغراق
المراد بنحو من وما ولذلك لا يلزم ترتيب من تعريفات العام [illegible] يخصص
[illegible] لو خص كل واحد منهما بتعريف لكان جيدا قال فالمطلق هو اللفظ
الدال على الحقيقة الى قوله شيء من القيود اقول انما ذكر المطلق ههنا
وان لم يكن موضع ذكره لانه ربما يشتبه بالعام [illegible] فاراد التمييز منهما واعلم

ان

ان الماهية من حيث هي هي شيء والوحدة والكثرة مفهومان مغايران
لها وان لم تنفك عن احدهما في الخارج فهما عارضان لها عند نسبتهما
الى افرادها فالمطلق هو اللفظ الدال على نفس الماهية المجردة عن قيدي
الوحدة والكثرة وعن سائر القيود فان دل على تقييد من القيود لم يكن
مطلقا ونظيره قوله تعالى اقيموا الصلوة فانه دال على طلب ماهية الصلوة
مجردة عن سائر القيود وان لم تنفك عن القيود وسائر القيود من الوحدة
والكثرة والمكان والزمان والجهة والغاية استفيد من دليل
خارجي قال وصيغ العموم كل وجميع واي وما ومتى ومن واين في المجازات
وللاستفهام والنكرة في سياق النفي والجمع المعرف باللام الجنسية والمضاف
الى قوله واسم المضاف [illegible] اقول هذه صيغ العموم واختلفوا
في افادتها العموم فقال جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء انها للعموم فقط
وقال السيد المرتضى انها مشتركة بين العموم والخصوص وقيل لا ندري انها
للعموم فقط او للخصوص فقط او للاشتراك بينهما [illegible] والجبائي
واستدل المصنف عليه اي على العموم بان قول القائل جاءني
كل رجل او جميع رجال لو لم يكن مفيدا للعموم لم يكن مناقضا لقولنا
ما جاءني كل رجل او جميع رجال لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان قولنا ما جاءني كل رجل غير مفيد للعموم لانه موضوع

والسلب عن الكل بمعنى السلب عن المجموع

تسلب عن الكل لا استلزم السلب عن كل واحد لكونه اعم منه لان السلب الحكم
عن الكل كما يكون بسلب الحكم عن كل واحد كذلك يكون بسلب الحكم الاثم غير مفيد
للعموم فلم يكن بينهما تناقض لان الجزئيتين لا يتناقضان كما ثبت في علم
الميزان واما بطلان اللازم فلان كل واحد منهما يستعمل لكذب
الآخر ولو لم يكن متناقضا لم يكن كذلك بالمرة واستدل على الفاظ المجازاة
والاستفهام بوجهين احدهما انها اما ان تكون موضوعة للعموم فقط او للخصوص
فقط او لهما بالاشتراك او لا لواحد منهما والاقسام كلها باطلة عدا
الاول اما انها ليست للخصوص فلانها لو كانت للخصوص لم يكن لمن
يجيب قول القايل من في الدار او من دخل داري فاعطه ان يجيب
بذكر كل العقلاء لان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال لكن له ان
يجيب بذكر كل العقلاء بالاتفاق فيصح انها ليست للخصوص واما انها
ليست للاشتراك فلانها لو كانت كذلك لم يحسن الجواب من المجيب
في الصورة المذكورة الا بعد الاستفهام عن جميع الاحتمالات الممكنة مثل
ان يقول اردت جميع العقلاء او بعضهم فان قال بعضهم يقول اردت
الرجال يقول اردت زيدا او مفردهم جمعهم لكن نعلم الجواب من غير هذه
الاستفهامات واما انها ليست موضوعة لا للعموم ولا للخصوص فبالاتفاق واذا
بطل هذه الاقسام ثبت فقط وهو المطلوب والدليل الثاني ان هذه لو لم تكن للعموم

العموم م

بالاستثناء اي عدد كان منها لكل جمع م

الاستثناء من هذه الالفاظ معلوم من لغة العرب بالضرورة وبيان الملازمة
ان الاستثناء اخراج الشيء عما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يقتضي
العموم وانما قلنا ان الاستثناء يقتضي وجوب الدخول لولاه لعدم ثبوت
الفرق بين قولنا جاءني العلماء الا زيدا وجاءني علماء الا زيدا
لا يقال لا نسلم حسن الاستثناء اي عدد كان منها فانه لو قال من دخل داري
فاعطه الا الملائكة والجن او الا اهل الهند والصين لم يحسن
ذلك سلمنا حسنه ولكن معنا ما يعارضه وهو ان الاستثناء
لو اقتضى وجوب الدخول لكان الامر للتكرار والتالي باطل
بالاتفاق وكذا المقدم بيان الملازمة انه يصح ان يقال صل
الا اليوم الفلاني فاما ان يدل صل على طلب الصلوة في جميع
الازمنة او لا يدل بعضها والاول هو القول بالتكرار والثاني
يقتضي ان الاستثناء لا يستلزم وجوب الدخول الا انا نجيب
عن الاول بان المقصود من الاستثناء الاخراج والمخاطب يعلم خروج
هؤلاء فلم يحتج الى الاخراج ولذلك لو لم يعلم المخاطب خروج هؤلاء
لحسن الاستثناء كما يقول السيد مثلا اطعم خلق الله الا الملائكة
وانظر بعين الرحمة الى الملوك الا الملوك المتكبرين وعن الثاني ان الاستثناء
وان لم يقتض وجوب افادة التكرار لكن لم يمنع الجواز بسبب القراين

الالفاظ التي ادعى انها للعموم ... الاستثناء ههنا ... انها للعموم

الجزئي مناقضا له واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ما ثبت في
علم الميزان ان التناقض في الكليات يستدعي اختلاف القضيتين
في الكم وبيان بطلان اللازم ان من قال اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه
قال ما اكلت اليوم شيئا فذكر هنا النفي لتكذيب ذلك الاثبات [illegible]
الفاقهم على كونه مناقضا له اذ لو لم يكن مناقضا لم يكن تكذيبا ويكثره
في القرآن ان اليهود قالت ما انزل الله على بشر من شيء قال الله قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى واستدل على ان الجمع المعرف بلام
الجنس للعموم بانه لو لم يكن للعموم لما جاز تاكيده بما يفيد العموم واللازم
باطل لما ان لفظة الكل تفيد العموم كما تقدم ويؤكد بها الجمع المعرف
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وبيان الملازمة ان الاتفاق
واقع على ان التاكيد ليس له معنى زائد على المؤكد وانما هو لتقوية
المؤكد وهذا يقتضي ان يكون الجمع المعرف باللام مفيدا للعموم والا لم
يكن الذي وضعناه تاكيدا تاكيدا انما يكون تأسيسا مفيدا معنى آخر ولا يقال
هذا منقوض بتاكيد جمع القلة المعرف وجمع القلة المعرف في
الكثرات فان كل ذلك يؤكد بما يفيد العموم وليس للعموم لانا نقول
اما الاول فلا نسلم عدم افادتها العموم ويحمل قول سيبويه ان الجمع
المعرف على الكثرة او المعرف بلام العهد واما الثاني فيمنع جواز
تاكيدها واما الكثرة فيمنع جواز تاكيدها

لان الجواز وان كان مذهب الكوفيين الا ان البصريين لا يرون ذلك
وما تمسك به الكوفيون من قول قد صرت البكرة يوما اجمعا شاذ غير
معول عليه واستدل على ان الجمع المضاف كقوله عبيدي وعبيد زيد
للعموم بصحة الاستثناء والاستثناء اخراج الشيء عما لولاه لوجب دخوله
فيه وذلك يقتضي عمومية المستثنى منه كما تقدم قال البحث الثاني فيما
الحق بالعموم الى قوله بما يفيده اقول لما فرغ من الالفاظ المفيدة
للعموم شرع في تقدير الفاظ الحقوها بالعموم وبيان انها ليست
للعموم وهي ستة الفاظ الاول الواحد المعرف بلام الجنس فان الجبائي
والفقهاء والمبرد انه يفيد للعموم وليس كذلك لانه لو كان مفيدا للعموم
لافاد في مثل لبست الثوب وشربت الماء ولم يفد لعدم تبادر
الذهن الى الاستغراق وايضا لو افاد لم يمتنع تاكيده ووصفه بما يفيد
العموم لكنه يمتنع اذ لا يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون ونقل الفقهاء الفصحاء
لا يقال انا لم نسلم امتناع الوصف بما يفيد الاستغراق لما روي عن العرب اهلك
الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لانا نقول ان ذلك مجاز بدليل
عدم الاطراد والكلام في الحقيقة احتج الخصم بانه لو لم يفد العموم لم يجز الاستثناء
عنه لما تقدم من ان الاستثناء عن الشيء يستلزم افادة ذلك الشيء للعموم لكنه
جائز بدليل قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وبان اللام للتعريف [illegible]

وليس لتعريف نفس الماهية لانه قد حصل بنفس الاسم ولا للتعريف واحد
معين لانه ليس في اللفظ دلالة عليه اللهم الا اذا كان للعهد وليس الكلام
فيه فلم يبق الا ان يكون لتعريف جميع الافراد وهو المطلوب والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان صحة الاستثناء يقتضي عموم المستثنى منه وانما يقتضي ان
لو كان متصلا وليس كذلك اذ هو عين المتنازع فيه واما الجواب
عن الثاني ففيه شرح ممتوح ذكرته في كتاب سراج الوهاجية فعليك بالمراجعة
اليه قال الثاني الجمع المنكر لا يفيد العموم الى قوله الوصف
بالاثنين اقول من جملة ما ادعوا فيه انه عام وليس كذلك الجمع المنكر نحو
رجال والدليل على انه ليس عاما ان مفهوم رجال مثلا هو جماعة من ذكور
آدم من غير تخصيص بعدد دون آخر وهذا مفهوم قابل لجميع الاعداد تنقسم اليها
كما يقال رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا الى جميع الافراد والجمع المستغرق
قسم من جملة الاقسام التي ينقسم اليها فالامر المقسوم الى اشياء غير ذلك
ولا يستلزم اياها واحتج الجبائي بان حمله على بعض الاعداد ليس باولى
من البعض الآخر فيحمل على العموم لانه يشتمل جميع الافراد والجواب ان ذلك
لا يدل انه موضوع للعموم غاية ما في الباب انه حمل على العموم
لرفع التحكم ولنا ان نقول بل يحمل على اقل الجمع لانه معلوم قطعا ولا دليل
على الزائد ولما ان اقل الجمع كم هو فالمختار انه ثلثة وهو مذهب
ومذهب النحاة

خلافا لبعض الاصوليين واختاره المصنف واستدل عليه بوجهين الاول
انه لو لم يكن اقل الجمع ثلثة لم تتوقف العرب بين التثنية والجمع في
كما لا يفرقوا بين الثلثة والاربعة فيه لكنهم فرقوا لانهم وضعوا للتثنية
لفظا وللجمع لفظا آخر فقالوا رجلان ورجال وكذلك فرقوا بين ضمير
التثنية وضمير الجمع فقالوا الزيدان جاءا والزيدون جاءوا الثاني ان
مفهوم الجمع لو كان بحيث يصح اطلاقه على الاثنين حقيقة لم يمتنع
وصفه بالاثنين كما لا يمتنع وصفه بالثلثة فما فوقها لكنه ممتنع اذ لا
يقال رجال اثنان بالاتفاق قال البحث الثالث في قوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة الى قوله ولا دلالة
للعام على الخاص اقول قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة لا يدل على نفي الاستواء من جميع الوجوه وهو مذهب ح و
قالت ش يدل والدليل على الاول ان نفي الاستواء اعم من
نفي الاستواء من كل الوجوه او من بعضها والعام لا دلالة له على
الخاص باحد الدلالات الثلث هكذا قيل وتبعهم المصنف
وفيه نظر لانا نسلم انه لا دلالة له على الخاص من هذه الجهة لكن لم
قلت انه لا دلالة له عليه من جهة اخرى وهي ان الاستواء المنفي
اعم من ان يكون من بعض الجهات او من كلها ونفي الاعم يستلزم

البحث الرابع

نفي الاخص فيلزم من نفي الاستواء من كل الوجوه فافهم ذلك فان
خطاب الرسول عم هل يخرج عن هذه المسألة اقول اذا ورد
خطاب موجه الى النبي صلعم كقوله تعالى يا ايها النبي اتق الله يا ايها
المزمل ويا ايها المدثر لا يكون عاما للامة بحسب الوضع
اللغوي وهو مذهب الشافعي خلافا لاحمد واحد اصحاب مالك المصنف
هو لا ان ارادوا ان دخول الامة في الخطاب مستفاد من اللفظ
فهو خطأ لان دلالة اللفظ على المعنى اما بان يكون ذلك اللفظ موضوعا
لذلك المعنى او بان يكون داخلا فيه او بان يكون خارجا عنه لازما له
وهذه الدلالات منتفية اما الاولى فظاهر لان الموضوع له
اللفظ مختص به وكذا الثانية والثالثة لان خطاب الامة
ليس بداخل في مسمى اللفظ ولا بلازم له فان ارادوا ان ذلك
مستفاد من دليل آخر كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا وامثال ذلك فهو خارج عن المسألة
لان الحكم فيه وجب بذلك الدليل المنفصل لا بالخطاب
الموجه على النبي صلعم وقيل لا نسلم ان دلالة الالتزام منتفية
فان من قال والوالي على قوم فادة من كان نحوهم بالركوب لمناجزة
العدو وشن الغارة عليهم يستبين منه الامر للاول رعيته فكذلك

النبي صلعم لما كان سيد الامة وقدوتهم اذا امر بشيء ونهي كلهم عن ذلك
امرا او نهيا للامة بالالتزام الا ما دل الدليل عليه ولذلك قال
امر تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن ولم يقل اذا طلقت قلنا انما استلزم الامر للوالي الامر
لرعيته في المثال الذي اورده لان الوالي به هو الحرب لم يعلم
بالرعية بخلاف ما نحن فيه فان الذي اورده بخصه يمكن
ان لا يكون من هذا القبيل واما البحث الخامس المنصوص المتناول
للذكور والاناث الذي نحن فيه هذا الجمع اقول اللفظ الدال على
الجمع اما ان يكون خاليا عن علامة التذكير والتأنيث او لا يكون
والثاني اما ان يتميز مع علامة التأنيث او التذكير فالاول نحو ذي
الناس وما اشبه ذلك اتفقوا على شموله للذكور والاناث لحصول
الاجماع على ان من قال من دخل داري فهو حر يتحقق الذكور
والاناث والثاني نحو قمن والمسلمات والمؤمنات وما اشبه
ذلك اتفقوا على اختصاصه بالاناث والثالث نحو قاموا والمسلمون
وما اشبه ذلك اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى اختصاصه
بالذكور وعدم تناوله الاناث وذهبت الحنابلة وابن
داود وشرذمة من الناس الى انه يتناول الاناث

ايضا واحتج المص على عدم التناول بان الجمع تضعيف الواحد با نوعي
اهل العربية عن فكما ان الواحد لا يتناول المونث بالاتفاق
فكذلك الجمع والا لم يكن الجمع تضعيف الواحد والظ زدي عن
ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله تعالى
ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات الآية ولولا
انه من وجهين الاول ان النساء العرب كن ذوات فصاحة
وفهمن عدم دخولهن في الخطابات المذكورة بلفظ الذكور
فوجب ان لا يتناولهن ودخولهن في الاحكام بادلة خارجية
والثاني ان الخطاب لو تناولهن لما قررهن الله ورسوله على
ذلك بل كان للنبي صلعم ان يقول لهن ان الفظ يتناولهن
الخطاب احتج الخصم بان اهل العربية قالوا ان المعهود عن اهل
اللسان انه اذا اجتمع مذكر ومونث غلبوا المذكر على المونث
ولذلك قال الله تعالى لادم وحوى وابليس قلنا اهبطوا
منها جميعا والجواب سلمنا ما ذكره لكن لا يدل على ان
كل جمع للمذكر يتناول الاناث غايته ما في الباب انهم قالوا
يجوز التجوز بادخال الاناث في لفظ المذكر وذلك لا يدل على
المدعي قال حكاية الحال لا تعم الى قوله مرة واحدة اقول

السادس ح

حكاية الحال كقول القايل فلان فعل لم نقول ان لفظ فعل يقتضي
صدور الفعل مرة واحدة واما التكرار وعموم الاوقات فلا يدل
عليه واعلم انه لو قيل بافادة العموم عرفا بشرط ان يكون موردا
بلفظ كان حسنا لان قول الراوي كان رسول الله صلعم يفعل
ذلك يفهم منه التكرار بحسب العرف ولذلك لو تهجد زيد ليلة
مرة واحدة لا يقال كان يتهجد عرفا وان صح ذلك لغة قال
البحث الثالث في التخصيص وهو اخراج بعض ما يتناوله
ذلك الخطاب كقوله تعالى والله على كل شيء قدير فان
كل شيء يتناول افرادا منها واجب الوجود والعقل دل على ان
واجب الوجود غير الخطاب يسمى ذلك الاخراج تخصيصا اذا
ثبت ذلك فاعلم ان التخصيص قد يكون بمتصل وقد يكون
بمنفصل والمتصل ما كان بينه وبين العام علاقة لفظية وهي
الاربعة المذكورة وزاد بعض الشافعية قسما خامسا
وهو بدل البعض عن الكل كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وهو حسن والمنفصل ما لم يكن بينه و
بين العام علاقة لفظية وهو على قسمين الاول ما لا يتلفظ به
اصلا وهو التخصيص بالعقل او بالحس كقوله تعالى وتدمر كل شيء ...

فيخرج عنه الواجب لذاته عقلا بمعنى انه لا يتناوله الخطاب العام لانه [illegible] في ذاته واللام تحقيق الوجوب فالتخصيص هو اخراج بعض ما تناوله م م

والثاني ما يتلفظ به وهو التخصيص بالسمع كقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن قال والفرق بينه وبين النسخ الى قوله الا شيئا
وغيرهما اقول لما كان بين التخصيص والنسخ اشتراك من حيث
ان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان احتاج المص الى بيان ما به
ينفصل كل منهما عن صاحبه وهو ثلثة الاول ان التخصيص لا يكون
الا الملفوظ لان التخصيص للعام والعام صفة اللفظ عندهم والنسخ
لا يشترط فيه ان يكون المنسوخ ملفوظا بل قد يكون فيما علم ارادته بالدليل
والثاني ان تخصيص شريعة باخرى لم يصح ونسخ الشريعة بشريعة اخرى
جائز والثالث ان الناسخ لا بد ان يكون متراخيا عن المنسوخ بالزمان
والتخصيص يجوز ان لا يكون متراخيا واعلم ان الحق ان نوع التخصيص
يدخل تحته النسخ والتخصيص بحسب الاصطلاح الا ان النسخ تخصيص بالازمان
والتخصيص تخصيص بالافراد والفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص
قال ويصح اطلاق العام وارادة الخاص الى قوله وقيل لا
المشترك اقول حاصل التخصيص اطلاق اللفظ العام وارادة الخاص
جائز بل الوقوع اما في الخبر فكقوله تعالى الله خالق كل شيء ومعلوم
ليس بخالق لافعالنا من الاكل والشرب والمشي والركوب وما شاكل

كل ذلك تحت لفظ كل شيء واما في الامر فكقوله تعالى اقتلوا المشركين ومعلوم
ان جميعهم ليسوا مرادين لجواز المس الفدا وانكر التخصيص بعض الناس
مستدلا بانه لو كان في الخبر استلزم الكذب ولو كان في الامر استلزم
البداء وهما محالان على الله تعالى والجواب انا لا نسلم ان الكذب والبداء
يلزمان انا لو قلنا ان الشيء المخرج كان مرادا لله تعالى وان الاخراج
بالنسبة الى ارادة المتكلم لكنا لا نقول كذلك بل نقول ان الاخراج بالنسبة
الى ما فهم المخاطب من اللفظ ولا شك ان المخاطب يفهم من اللفظ انه عام
افراده قال وما ينتهي اليه العام المخصوص الى قوله وقد اكل واحدة
اقول اختلفوا في الغاية التي ينتهي اليه تخصيص العام فذهب
الجمهور الى جواز تخصيص العام حتى يبقى واحدة والقفال الحكم في
الجمع المعرف وقال اقل الغاية فيه ثلثة والامام الحرمين ذهب الى انه لا بد في
التخصيص من بقاء الكثرة وان لم يعلم قدرها اللهم الا ان يستعمل في
الواحد المعظم لقوله تعالى فنعم الماهدون واستدل عليه بانه
لو قال واحد اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان قد اكل واحدا
اهل اللسان قال البحث الرابع في التمسك بالعام المخصوص الى
قوله ان كان متصلا اقول اختلفوا في ان العام اذا خص هل هو
مجاز في الباقي ام حقيقة فذهب قوم من الفقهاء الى انه يصير مجازا

مطلقا وذهب الحنابلة الى انه يصير مجازا مطلقا وفيهم من فصل
متعددة اقربها قول ابي الحسين وهو انه مجاز ان خص بدليل منفصل
اما الاول فلان العام متناول بالوضع جميع الافراد وجميع الافراد غير البعض
فاستعماله في بعض الافراد استعمال له في غير موضوعه وهو المعنى المجاز
الثاني فلانه اذا اطلق جاء القوم الا زيدا فالقوم وكلمة الا على
يكون مجازا بل المجموع الحاصل من الثلاثة المسمى مسندا الى البعض المراد
وافادته ذلك المجموع انما البعض على سبيل الحقيقة وكذلك كل المخصص بالصفة
والشرط والغاية والبدل وانما صح ذكرها المتصل دون المنفصل لاستقلال
هذه المخصصات في الدلالة دون المخصص المنفصل واعلم ان هذا ضعيف
لان العام وحده مع قطع النظر عما ضم اليه اما ان يريد المتكلم
والثاني باطل لانه لزم تركيب الكلام من كلمتين وتقلص مهمل [illegible]
على امتناعه اذا كان في المنفصل كالاول كقوله الا
في الكلام او علمائهم ولا اما ان يريد كل افراده او بعضها فان كان الاول
في الكلام والثاني يوجب ان يكون مجازا لانه اطلاق العام وارادة الخاص
في الكلام غير العام والصحيح التفصيل لا على وجه الحجة
في المعنى ذكروها بل على وجه آخر
وهو ان نقول ان العام ان كان احتج المحل بالا اولا يفيد فايدة

المجازات والاستثناء فهو حقيقة بعد التخصيص مطلقا لانها باسرها موضوعة
للقدر المشترك بين ما قبل التخصيص وما بعده وكلما كان كذلك يكون حقيقة
اذا استعمل في بعض افراده وينتج انها حقيقة اذا استعملت في بعض افراده
اما المقدمة الاولى فلانها لو لم تكن موضوعة للقدر المشترك فاما ان
لا يكون موضوعة اصلا وهو باطل بالاتفاق او يكون موضوعة
لجميع الافراد او لبعضها والثاني باطل بالاتفاق او يكون موضوعة لجميع الافراد
او لبعضها والثاني باطل لما تقدم من الدلالة على عمومها والاول
اما ان يكون دلالتها على الجمع على سبيل الجمع او على سبيل البدل والاول
باطل لانه لو كان كذلك لم يستحق الواحد الدرهم بموجب الاقرار عند
قول القائل من دخل داري فله درهم لكنه يستحق بالاتفاق والثاني
اما ان يكون موضوعا لكل واحد بخصوصه او لا والاول يستلزم
الاشتراك والاصل عدمه وايضا العموم [illegible] الاشتراك والثاني
وان يكون المطلق لان كل واحد لا بخصوصه ليس الا القدر المشترك بين
كل الافراد وهو الذي سماه المحققون الكلي الطبيعي ولو كان
الموضوع القدر المشترك مقيدا بالعموم لكان مشترطا
لانه الموضوع للقدر المشترك بين الافراد لانا نقول لو كان كذلك
كذلك لكان التنوين لانه مفيد للخصوصية لا على وجه التعيين واما الفاظ المجازات

قاطعة عن الحق فاردت المنبه عليه ارشاد الله لينزال وبحوه
المتمسك به ان لم يكن المخصص مجملا الى قوله باحتياج العلماء
بها اقول واختلفوا في ان العام المخصوص هل يحتج به الا ان يتمسك
اهل الاعتزال الفقهاء يجوز وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز وقال
الكرخي ان خص بمتصل يجوز والا فلا واستدل المصنف على الاول بوجهين
الاول ان العام كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في البعض
الاخر اذ لم يكن حجة في البعض الاخر فبان المقدم الاول انه لو كان حجة
في بعض الموارد متوقفا على كونه حجة في البعض الاخر فلكان اما ان يتوقف
كونه حجة في البعض الاخر ايضا على كونه حجة في هذا البعض او لا يتوقف والاول
يستلزم الدور والثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح وهما محالان لا يقال
لم لا يجوز ان يكون كونه حجة في بعض الموارد متوقفا على كونه حجة في جميع
الموارد وح اذا زال كونه حجة في الجميع زال كونه حجة في البعض لانا
نقول انه ايضا يستلزم الدور لان كونه حجة في الجميع متوقف على
كونه حجة في البعض والدليل الثاني ان اكثر العمومات مخصوصة حتى
جرى بعضهم وقال كل عام مخصوص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم
لم يزل العلماء يتمسكون بها من غير انكار احد عليهم وذلك اجماع على جواز
التمسك بالعام المخصوص هذا اذا كان التخصيص متصلا واما اذا لم يكن كذلك

من افراده الاكثر ان يكون هو المخرج قال البحث الخامس في الاستثناء
وهو اخراج بعض الجملة منها الى قوله بالمستثنى منه عادة اقول
هذا التعريف للاستثناء فقوله اخراج بعض الجملة منها كالجنس يشمل
جميع المخصصات وقوله بلفظ الا يخرج سائرها الا الاستثناء وقوله او
ما يقوم مقامها يريد به ادوات الاستثناء كلفظ غير وسوى وسواء
وعدا وخلا وليس ولا يكون وقوله اخراج الجملة يريد به لعل بعض
الجملة وهذا التعريف انما هو للاستثناء المتصل دون المنقطع لانه ليس
بمخرج ويجب ان يكون المستثنى متصلا بالجملة وضابط الاتصال العادة
فيجوز ان ينفصل بعد ازمان لو استثنى بعده لم يستثن بحسب العادة
ولا يشترط الاتصال الزماني للاتفاق على جواز الانفصال بالتنفس
والسعال وما نقل عن ابن عباس من جواز الانفصال لو صح النقل
يحمل على ان مراده ما اذا نوى الاستثناء متصلا ثم اظهره
بعد زمان فانه يصدق فيما بينه وبين ربه والدليل على وجوب
الاتصال انه لو قال قائل لوكيله بع داري حين كان ثم قال
بعد غد من زيد ثم لحق الاستثناء لعد راجعا الى العدم والف
ولو صح الانفصال لم يستقر شيء من العقود من الطلاق والعتاق وغير
ذلك اصل قال وهو قسمان ... الاستثناء من الجنس وغيره وهو الاستثناء

من غيره افول ويمكن ان يعود الى الاستثناء الذي سبق تمامه
لانه مخصص بالاستثناء من الجنس ولا يبطل هذا التقسيم بل عسى ان يعود
الى مطلق الاستثناء وكان ينبغي للمصنف ان يعرف المستثنى على وجه يعم
القسمين ثم يقسمه واعلم ان الاستثناء على قسمين لان المستثنى ان كان من
جنس المستثنى منه كقولك قام القوم الا زيدا فهو الاستثناء من الجنس
وان لم يكن فهو استثناء من غير الجنس والنحاة سموا الاول
استثناء متصلا والثاني استثناء منقطعا والدليل على جواز
الاستثناء من غير الجنس القران والشعر اما القران فقوله تعالى و
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا سلاما
اما الشعر فقول النابغة وقفت فيها اصيلا لا اسايلها
اعيت جوابا وما بالربع من احد الا الاواري لايا ما ابينها
والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد والاواري جمع اري وهو
محبس الدابة وليس من جنس الاحد اذا ثبت ذلك فاعلم
ان الاستثناء من غير الجنس جائز وليس بحقيقة لان الاصل
الاخراج وليس من جنس يحتمل جنسا آخر ولا يستلزم حتى يتحقق
الاخراج قال وشرطه عدم الاستغراق وجوز ان يكون المستثنى

الفقهاء على ان من ذلك لنا لان علي غيره الاتفاق بالجزء الواحد
وعلى فساد الثاني قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين وذلك حكاية عن ابليس لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ووجه الاستدلال ان الغاوين
اما ان يكونوا اقل المخلصين او اكثر او مساوين وعلى جميع
التقادير يلزم فساد قوله والذي اراد ان هذا من مباحث
العربية فليرجع الى اهلها وهم قد اتفقوا على ان المستثنى لا
يكون اكثر من الباقي واختلفوا في المساوي واما قول الفقهاء
فان ارادوا ان استثناء الاكثر جائز لغة فلا نقبل قولهم
وان ارادوا انه ليس لغو لكن لو اتفق يكون حكمه ذلك فهو حق
قال واذا ورد عقيب الاثبات افاد النفي اجماعا الى
قوله تمام الاسلام به اقول الاستثناء من الاثبات نفي بالاتفاق
كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فيكون
لبث حين عاما مستفادا لذلك الاستثناء ومن النفي اثبات
كقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين فيكون سلطنته على الغاوين مثبتة خلافا لابي حنيفة و
دليلنا انه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن لا اله الا

على ان من قال لا اله الا الله فقد اتم اسلامه لانه اثبت الالوهية
ونفى الالوهية عن غيره واحتج ح بان بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالاثبات
واسطة وهو عدم الحكم ومقتضى الاستثناء ليس الا الرجوع عن الحكم
السابق وذلك لا يستلزم الحكم بالاثبات اذا كان الحكم السابق النفي
نفيا بل يستلزم عدم الحكم بالنسبة الى المستثنى والجواب انه وان
كان بين الحكمين واسطة وهي عدم الحكم لكن ليس بين النفي والاثبات
واسطة قطعا وح يلزم من الاستثناء من النفي الاثبات والحاصل
انا لا نقول ان المستثنى مستثنى عن الحكم بالنفي والحكم بالاثبات
المستثنى بل نقول ان المستثنى عن النفي ويلزم من الاستثناء عن النفي
الاثبات وليس له انكار ذلك ثم نطالب بالفرق بين النفي
والاثبات اذ دليله بعينه ما يمض في الاستثناء عن الاثبات

قال واذا تعذر الاستثناء الى قوله الى الاول اقرب
اقول اذا تعدد المستثنى مع اتحاد المحل فاما ان يمكن عطف
بعضها على بعض او لا يكون فالاول نحو قوله له علي عشرة الا ثلثة
والا اثنين فاتفقوا على ان الكل يعود الى الاول وكذلك اذا
لم يتكرر الا نحو الا ثلثة الا اثنين والثاني لا يخلو اما ان يكون
المستثنى الثاني ذا كل من المستثنى الاول او لا يكون فان كان الثاني

اللهم الا اذا كان ثم قرينة تدل على رجوعه الى المستثنى منه ان قيل
لا يجوز ان يعود اليهما معا قلنا لا يجوز ذلك لانه لا بد من التغاير
بين المستثنى والمستثنى منه بالنفي والاثبات لما تقدم من ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وح يلزم التناقض في المستثنى
الثاني لانه من حيث انه مستثنى من الاثبات يجب ان يكون نفيا و
من حيث انه مستثنى ايضا من النفي يجب ان يكون اثباتا قال
اذا ورد عقيب الجمل اختص بالاخيرة الى قوله فيبقى الوقف
اقول اختلف الاصوليون في الاستثناء الوارد عقيب الجملتين
او الجمل فقال ح انه يعود الى الجملة الاخيرة مطلقا وقال ش انه
يعود الى الكل بالقدم من الجمل وقال المرتضى منا انه مشترك اي
انه لا يتعين وصفه للجملة الاخيرة او للكل بل هو لهما على سبيل الاشتراك
لانه ورد استعماله على الوجهين والاستعمال يدل على الحقيقة وقال القاضي
من الجمهور بالتوقف وهو عدم الحكم لشيء واختار المص مذهب ح
واستدل عليه بادلة ثلثة وتقرير الاول ان الاستثناء على خلاف الاصل
لان الاصل اجراء العام على عمومه فالقائل به الاصل في الجملة الاخيرة
لئلا يكون الاستثناء هدرا ويبقى الباقي على اصله وخصصنا بالاخيرة لما
ثبت في علم العربية اعتبار القرب لقرب الثانية الى الاستثناء عقيب الاستثناء

بعد الجملة يدل على تمام غرض المتكلم كذلك استقلاله الى جملة اخرى يدل ظاهرا على
تمام غرضه من الجملة الاولى اذا ثبت ذلك فنقول لما انتقل المتكلم من
الجملة الاولى ولم يستثن دل على انه لم يرد الاستثناء . واعلم ان هذه
الادلة ضعيفة والاقرب التفصيل وهو ان يقال ان الجملتين اما ان
يكونا من نوع واحد او لا والاول اما ان يكون احدهما متعلقة بالاخرى
او لا فان كانت متعلقة فالاستثناء يرجع الى الجميع سواء كان حكم الاولى
مضمرا في الثانية كقولك اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او
اسم الاولى مضمرا في الثانية كقولك اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال
ان لم تكن متعلقة فالاستثناء يرجع الى الاخيرة سواء كانا مختلفي
الاسم والحكم كقولك اكرم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال او متفقي
الاسم مختلفي الحكم كقولك اطعم ربيعة واطعم مضر الا القصار والقسم الثاني
وهو ان يكون نوع الكلام غير متحد فاما ان يكون الغرض واحدا او مختلفا
فان كانت واحدة فالاستثناء يعود الى الجميع كقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم
الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
فان قوله الا الذين تابوا يعود الى قوله فاجلدوهم والى قوله

ربيعة واخلع على ربيعة الا القصار
او مختلفي الاسم متفقي
الحكم كقولك اطعم ربيعة

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا والى قوله هم الفاسقون ولو اتى عقيب كل
جملة باستثناء لكان ركيكا وان كانت الغرض غير واحدة فالاستثناء
يعود الى الاخيرة كقولك اكرم ربيعة وعلم المتكلمين الا اهل المدينة
الغلابية والحاصل ان الجمل اما متحدة بالنوع او مختلفة ان كانت
متحدة فان كان بينهما تعلق فالاستثناء يعود الى الجميع وان لم يكن
فالى الثانية قال البحث السادس في الشرط والصفة والغاية
الى قوله وان جاز تأخيره اقول الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر
وانما قال تأثير المؤثر ولم يقل المؤثر لان ما يتوقف عليه المؤثر
اعم من ان يكون علة او شرطا او جزءا وذلك كالاحصان فان الزنا
مؤثر في وجوب الرجم بشرط الاحصان وله صيغتان ان واذا و
الفرق بينهما ان ان تختص بالمحتمل كقولك انت طالق ان دخلت
الدار ودخول الدار محتمل واذا تستعمل في المحتمل كقولك اكرمك
اذا دخلت الدار والمتحقق كقولك انت طالق اذا احمر البسر
واذا تعقب الشرط الجمل كقولك اعط الفقهاء واكرم الادباء و
اخلع المتكلمين ان دخلوا الدار يعود الى الجميع باتفاق ح وش
ههنا وقال بعض الادباء انه يعود الى ما يليه حتى انه لو قدم يعود الى ما يليه
والاقرب عندي انه لا فرق بين الشرط والاستثناء فوجب الرجوع الى التفصيل المقدم في الاستثناء

واعلم انه يجوز ان يتقدم الشرط وان يتأخر وهل يجب الاولى التقديم
الاقرب في ذلك خلاف فالجواز والدليل عليه ان الشرط متقدم طبعا فيستحق
التقدم وضعا قال واما الصفة فانها كانت الى قوله والاقرب عودها الى الاخيرة
اقول السادس الصفة اما ان تكون واردة عقيب موصوف واحد او اكثر
الاول لا شك انها تعود اليه كقولك اعتق رقبة مؤمنة والثاني اما ان يكون
بين الموصوفات تعلق ام لا فان الاول كقولك اكرم الرجل العالم الموصوف فالصفة
تعود الى الجميع والثاني كقولك اكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فان
كان ثمة قرينة دالة على عودها الى الجميع وجب والا اختص بالاخيرة لانها
الاقرب قال واما الغاية فهي نهاية الشيء وصيغتها حتى والى وحكم
ما بعدها مخالف لحكم ما قبلها ان كان منفصلا بمفصل محسوس والا فلا
اقول غاية الشيء [illegible] ومنقطعة ولها صيغتان الى وحتى
واختلفوا في ان ما بعد صيغة الى هل يدخل في حكم ما قبلها فقال المحققون
الاولى الظاهر ان ما بعد حتى يدخل وما بعد الى لا يدخل خلافا للمرتضى ان كان ثم
منفصلا عن ذي الغاية بمفصل محسوس كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل
وجب ان لا يدخل وان لم يكن منفصلا كقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وجب ان يدخل لانه لما لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمفصل حسي لم
يكن تعيين بعض المفاصل اولى من بعض فوجب دخوله في الحكم قال

البحث السابع في التخصيص بالادلة المنفصلة الى قوله واوتيت
من كل شيء اقول لما فرغ من التخصيص بالادلة المتصلة شرع في
التخصيص بالادلة المنفصلة والادلة المنفصلة على قسمين عقلي
ونقلي فالعقلي على قسمين الاول ما علم بضرورة العقل كقوله تعالى الله
خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء فان الضرورة قاضية بانه
تعالى لا يقدر على ذاته مع ان لفظ شيء اعم من ان يكون نفسه
او غيره وكذلك يعلم بالضرورة انها لم تؤت السموات والارض والكرسي
وما بينهما وشبهه ان يكون هذا الثاني التخصيص بالحس والثالث ما علم بالنظر
والاستدلال كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فانا خصصنا الآية بالصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهم ومنازعة
من قال ان العقل لا يكون مخصصا منازعة لفظية لموافقته ايانا من
حيث المعنى قال واما التخصيص بالنقل فله اقسام الى
قوله يخصص خلافا اقول التخصيص بالنقل على اقسام
اولها تخصيص القرآن بالقرآن وهو جائز خلافا لبعض الظاهرية
ودليله الوقوع وهو يدل على الجواز وذلك ان قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وان قيل يجوز ان يكون الزائد على جهة النسخ

قلنا لو كان كذلك فقد حصل الغرض أيضا لأن كل من جوز نسخ القرآن
بالقرآن جوز تخصيص القرآن بالقرآن فلو جوز النسخ دون التخصيص
لكان خارجا عن الإجماع واحتج الخصم بأن القرآن لو كان مخصصا
لكان مبينا لكن المبين هو النبي صلعم لقوله لتبين للناس ويعارض
بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء قال الثاني تخصيصه
بالسنة المتواترة جائز إلى قوله يرجم المحصن أقول الثاني في تخصيص
القرآن بالسنة المتواترة وهو جائز اتفاقا ولم أعرف فيه خلافا وقد ذكر الحكم
الشيخ ههنا حيث ذكر الخلاف والدليل على الجواز الوقوع
وهو أن قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين
مخصوص بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله لا يتوارث أهل ملتين وكذلك
قوله تعالى الزانية والزاني الآية مخصوص بما تواتر عنه من رجم المحصن
وكذلك يجوز تخصيصه بالكتاب خلافا لبعض الناس ولنا
أنهما دليلان اجتمعا فإما أن يعمل بهما أو لا يعمل بهما أو يعمل بالعام في الكل
أو بالعكس والثلاثة الأول باطلة فبقي الرابع وهو المطلوب قال
الثالث تخصيصه بالإجماع وهو جائز بالإجماع على تخصيص العبد عن
آية الميراث وآية الجلد أقول الثالث في تخصيص القرآن والسنة
بالإجماع وهو جائز بدليل الوقوع فإنهم خصصوا آية الميراث بالعبد

لا يرث بالإجماع وكذلك خصصوا آية الجلد بأن العبد كالأمة في تنصيف
الجلد وأما الإجماع فلا يخصص بالقرآن والسنة لأن الإجماع على الحكم
العام مع سبق المخصص خطأ قال الرابع تخصيصه بفعله
عم وإن كان حكم العام متناولا له لم يثبت الحكم لغيره وإن كان غير متناول
لكان مخصوصا في حكم غيره إن ثبت أن حكم غيره مثل حكمه وإلا فلا
أقول رابع الأقسام تخصيص القرآن والسنة المتواترة بفعله عم
وهو جائز لأن العام إما أن يتناول النبي عم أو لا يتناوله فإن
كان فعله مخصصا لذلك العموم في حقه وكذلك في حق غيره إن ثبت أن
حكم غيره كحكمه وإن لم يتناوله فإما أن يكون ثبت أن حكم غيره كحكمه أولا
فإن ثبت كان فعله مخصصا في حق ذلك الغير إذا استقل الدليل على الأحكام
ذلك الدليل وإن لم يثبت لم يكن ذلك الفعل مخصصا البتة قال الخامس
تخصيصه بخبر الواحد إلى قوله الحجة عنده أقول خامس الأقسام
تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال ح وش وم بالجواز
وقال قوم بالمنع مطلقا منهم من بناه على أن خبر الواحد ليس
بحجة عنده فكيف إذا عارض القرآن وقال عيسى بن أبان إن كان
مخصوصا قبل ذلك بالقطعي جاز وإلا فلا وقال الكرخي إن كان مخصوصا
بمنفصل جاز وإلا فلا واستدل المص على الجواز بوجهين الأول

ان كل واحد من القرآن وخبر الواحد دليل ولا يجوز العمل بهما لان
وخبر الواحد الاوهى يقتضي رفعهما والنفي وكما فيتعين ان يعمل بهما كما امكن
بتقديم العام على الخاص يقتضي الغاء الخاص بالكلية وبتقديم الخاص
بتخصيص العام به لا يقتضي الغاء العام بالكلية فيكون اولى الثاني
ان ذلك وقع والوقوع دليل الجواز اما انه وقع فلان الصحابة قد
خصصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين في المجوس بخبر عبد الرحمن
بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب كما تواتر هذا ضعيف لان
اما الاول فلان خبر الواحد مظنون والكتاب مقطوع فلا يرفع
المقطوع بالمظنون واما الثاني فلان الصحابة لما لم يكونوا
اجمعوا عليه واجمعوا ان كان فيه شك فقد سقط دليلكم وان كان
الاول فلم لا يجوز ان يكون المخصص هو الاجماع ان قلت الاجماع لا
لا بد له من سند قلت نعم لكن لم قلت ان هذا هو السند ولم لا يجوز
ان يكون هذا الخبر متواترا عندهم ثم صار واحدا عندنا لانا نجيب
الاول بان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه لكنه مقطوع في دلالته
فيعارض عموم القرآن لان العام وان كان مقطوعا في متنه لكنه مظنون
دلالته وايضا يجوز رفع المقطوع بالمظنون كالبراءة الاصلية
التي يرفعها بخبر الواحد وعن الثاني انا نقول اجمعت الصحابة عليه لاجل

خبر الواحد

بالظاهر وجواز لو فتح بابه لتعذر اثبات كثيرة من الاحاد لانه الزائغ
السادس لا يجوز تخصيصه بالقياس لان القياس عندنا باطل
وعلى ما يأتي فكيف اذا عارض القرآن اقول السادس لا يجوز تخصيص
الكتاب والسنة بالقياس اختلفوا فيه فقال ح وش وم وابو الحسين
البصري والاشعري بالجواز وقال الجبائي وابو هاشم اولا بالمنع
ومنهم من قال بالتفصيل وذلك من وجوه متعددة وهذه المسئلة
ساقطة عندنا لما يأتي من ان القياس ليس بحجة في الشرع فكيف اذا عارض
القرآن والسنة وما كان ينبغي للمصنف ان يذكره هنا لانه لو رض لام
التخصيص بالادلة المنفصلة ولا شك ان المقسوم [illegible] على
الاقسام اذ المقسم تقسيم الكلي الى جزئياته قال السابع يجوز
تخصيص السنة المتواترة بمثلها لان العمل بهما وتركهما
وترك الخاص باطل بالاجماع فتعين ما قلنا اقول السابع
الاقسام تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو جائز
لانهما دليلان ورد فاما ان يعمل بهما او لا يعمل بواحد منهما
او يعمل بالعام او بالخاص والاقسام الثلثة الاول باطلة بالاجماع
فتعين الرابع وهو المطلوب قال فائدة اذا ورد خبران عام وخاص
واتفقا كان الخاص مخصصا للعام الى قوله وتخصيصا ونسخا اقول اذا ورد

عام وخاص وان لا يخلو اما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون معلوما

فان كان معلوما لا يخلو عن اقسام ثلثة احدها ان يكونا معا وذلك

مثل ان تقول في الخيل زكوة وتقول عقيبه ليس في ذكور الخيل زكوة

والخاص ههنا مخصص للعام فان قالوا بل ذلك القدر من

العام يبقى معارضا للخاص قلنا ان الخاص اقوى في دلالته على معناه

من العام لان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة ذلك الخاص والخاص

فلا يجوز اطلاقه من غير ارادة العام فيكون اولى بالتقديم وايضا

العمل بالعام يوجب الغاء الخاص بكليته والعمل بالخاص لا يوجب

الغاء العام بكليته فيكون العمل بالخاص اولى وثانيها ان يكون

الخاص متاخرا عن العام وح اما ان يكون قبل حضور وقت العمل بالعام

او بعده فالاول يكون بيانا للتخصيص ويجوز عند من يجوز تاخير بيان

العام ولا يجوز عند من لم يجوز والثاني يكون ذلك نسخا وبيانا المراد المتكلم

فيما بعده لا فيما قبله اذ البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة وثالثها ان

يكون العام متاخرا عن الخاص فعند ش وابو الحسين يبنى العام على

الخاص وقال ح والقاضي عبد الجبار ان العام يكون ناسخا للخاص حجة

ش وابي الحسين ما يعلم فيما اذا افترقا وحجة ح ومن وافقه من المتاول

ما روي عن ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام هو الاحدث

فوجب العمل به والثاني بالقياس على ما اذا تاخر الخاص بجامع انهما

لفظان معلوما التاريخ تعارضا فوجب تسليط الاخر على الاول كتسليط

الخاص عند تاخره واما اذا لم يكن التاريخ معلوما فعند ش يخصص

العام بالخاص وح يتوقف فيه وهو حسن على اصله لان الخاص متردد

بين ان يكون مخصصا ومتاخرا فيكون منسوخا وناسخا فيتردد وعند

حصول التردد يجب التوقف واحتج اصحاب ش بان الخاص اما ان

يتقدم على العام ويتاخر عنه او يقارنه وقد ثبت تخصيص العام

بالخاص على التقديرات الثلث فوجب ان يكون الحكم كذلك عند

الجهل بالتاريخ وهو ضعيف ولا خفاء ان يكون الخاص واردا بعد

حضور وقت العمل بالعام المتقدم وح لا يكون مخصصا بل ناسخا ولا دليل

لهم الا ان يحتج بالاجماع الطاري فان الفقهاء الان يخصصون

العام الخبرين بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ فاك البحث الثاني

فيما ظن انه مخصص وليس كذلك الى قوله مع عمومهما اقول

لما فرغ من اقسام المخصصات شرع في ذكر ما ظن انه مخصص و

ليس بمخصص وهو سبعة اولها السبب اعلم ان الحكم المستقل اذا ورد

بسبب كالسؤال مثلا اما ان يكون مساويا للسبب او اخص او اعم فالاول

لا اشكال فيه والثاني يجوز بثلث شرائط الاول ان يكون

في المنطوق تنبيه على المسكوت كما لو سئل عن جواز استعمال البحر يقول
يجوز الوضوء به والثاني ان يكون ان يكون من اهل الاجتهاد والثالث
عدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد اما الثالث والا
ان يكون اعم من السبب كما لو سئل عن جواز الوضوء بماء البحر فيجوز
الاستعمال فالمحكم اختار ان خصوص السبب لا يقتضي خصوص الحكم خلافا
ش والمزني وابي ثور واستدل عليه بشيئين الاول ان المقتضي
لعموم الحكم قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون معارضا فيثبت
العموم اما الاول فلان المقتضي للعموم انما هو اللفظ الدال
على العموم وهو قائم واما الثاني فلان المعارض ليس الا خصوص السبب
بالاتفاق الخصم ولا منافاة بين خصوص السبب وعموم الحكم ولذلك
لو وقع التصريح بعموم الحكم لم يحكم بالمنافاة واذا لم يكن منافاة
لم يكن معارضا الثاني ان السبب لو كان مخصصا لاطرد لكنه لا
يطرد والملازمة ظاهرة وبطلان اللازم ان حكم اللعان والظهار
عامان بالاتفاق مع ورودهما لسببين خاصين باجماع الامة
واعلم ان الخلاف انما هو فيما اذا كان الحكم مستقلا اما لو كان
مفتقرا الى السبب فلا خلاف في خصوص الحكم سواء كان افتقاره
لا يرجع الى اللفظ كقوله اذا سئل عن بيع الرطب اينقص اذا

جف فقالوا نعم قال فلا اذن او لا يرجع الى العادة كقولك والله
لا اكلت في جواب من قال كل عندي فان هذا الجواب وان كان
مستقلا من حيث اللفظ غير ان العرف مخصص لعدم استقلاله
قال الثاني مذهب الراوي الى قوله وقد اخطأ في ظنه اقول
ثاني الاقسام مذهب الراوي ليس بمخصص وهو قول ش فانه
قال ان حمل الراوي الخبر على احد محتمليه وش الى قوله وان ترك
الظاهر له ادعى الى قوله هذا فلا اصحاب ح والحنابلة وعيسى
ابان مثاله خبر ابي هريرة في ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب
سبعا مرة ولوغ الكلب فانهم خصوه بمذهب ابي هريرة ومنهم
منهم من ذلك ان وجد في الخبر او في الاصول ما يخصصه لم يخصص
بمذهب الراوي والا خص بمذهبه لنا يحتمل انه خصصه لشيء
ظنه دليلا وقد اخطأ في ظنه احتج الخصم بان تخصيص الخبر اما ان
يكون لا عن طريق او عن طريق يحتمل او غير طريق قاطع والقسمان
الاولان باطلان فيتعين الثالث وهو المط اما بطلان الاول
فلانه يقدح في عدالته والقدح في عدالته موجب للقدح في خبر
الخبر واما الثاني فلان الطريق لو كان محتملا لاظهره لازالة التهمة
عن نفسه والشبهة عن غيره والجواب انه لا يجب اظهار الدليل عند المناظرة
بمحل م

دليله انتفت المناظرة اذ لا اظهره لكنه لم ينقل ونقل لاشتهر
واعلم ان تخصيص الخبر بمذهب الراوي دون مذهب الصحابي
قال الثالث لا يجوز تخصيص العموم بذكر بعضه الى قوله مع معارضه
العموم اقول ثالث الاقسام لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه
مثاله قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخص بقوله في
جلد شاة ميمونة دباغها طهورها خلافا لابي ثور لنا ان المقتضي للعموم
باق وهو عموم اللفظ والمعارض اذ لا يصلح للمعارضة اذ لا منافاة
بين الكل والبعض احتج الخصم بان تخصيص البعض بالذكر
يدل على نفي ما عداه بدليل الخطاب والجواب المنع من صحة
دليل الخطاب ومع التسليم فالتمسك بالعموم اولى قال
الرابع العادة غير مخصصة الى قوله ليس بحجة على الشرع
اقول رابع الاقسام لا يجوز تخصيص العام بالعادة كما اذا
كان عادة الناس تناول طعام خاص فورد خطاب بتحريم
الطعام لا يخص العام بالطعام المتداول عادة خلافا ح
لنا يعم كل الطعام اللهم الا ان يعلم كونها حاصلة في زمان
النبي صم وقرر عليه لكن المخصص ح في التحقيق تقرير
النبي صم لا العادة ولنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ

قائم

قائم والعادة لا تصلح للمعارضة لان الشارع حاكم على العادة
مطلقا فلو جعل العادة دليلا لدار قال الخامس المخاطب
لا يخرج عن عموم الخطاب كقوله تعالى وهو بكل شيء
عليم اقول خامس الاقسام لا يجوز تخصيص العام بالمخاطب
لان المقتضي لدخول المخاطب قائم وهو اللفظ وكونه مخاطبا
لا يقتضي خروجه كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم واعلم
ان الخطاب لو كان امرا كقول القائل من دخل داري
فاكرمه يخرج المخاطب لقرينة الاصل ولم يفصل المص
قال السادس الخطاب المتناول للرسول صم والامة
لا يخص بالامة لعموم اللفظ اقول سادس الاقسام
لا يجوز تخصيص العام المتناول للرسول والامة
باخراج الرسول مثل قوله تعالى يا ايها الناس وقال قوم يخص
ولان منصب النبوة يقتضي افراده بالذكر وهو ضعيف
لان المقتضي قائم ولا مانع من دخول النبي صم وقال من قال ان
كان الخطاب مصدرا بالامر بالتبليغ يخص به والا فلا
وهو قريب قال السابع عطف الخاص على العام
الى قوله من كل الوجوه اقول سابع الاقسام لا يجوز

تخصيص العام بعطف الخاص عليه خلافا للشافعي رح قوله عم لا
يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده قالت ح والمراد ولا
يقتل ذو عهد في عهده بكافر والمراد بالكافر هو الحربي بالاتفاق
فوجب ان يكون الكافر الاول ايضا حربيا للتسوية بين المعطوف
والمعطوف عليه وكذلك قالوا لا يقتل المسلم بالذمي وقالت ش
لا يلزم ان يكون ذلك تخصيص العام بعطف الخاص عليه والجواب
انا لا نسلم ذلك الا باضمار واي اضمار الكافر ان فالا
يستقيم الكلام لان الكلام مستقيم بدونه لجواز ان
يكون المراد ولا يقتل ذو عهد اذا كان في عهده ويقتل اذا
خرج عن عهده ولم نسلم ان ذلك غير المراد سلمنا اضماره
لكن لا نسلم انه اذا كان المراد من الكافر الثاني الحربي يجب
ان يكون الاول كذلك لتحقق التسوية بالمعطوف عليه قلنا
العطف لا يقتضي التسوية من جميع الوجوه بل يقتضي التسوية
في الحكم فقط وذلك حاصل واعلم انه لو جوز اضمار
الكافر يجب ان يكون الكافر الاول ايضا حربيا لكن لا من جهة
العطف بل من جهة ان الكافر الاول كالمفسر للمضمر والمفسر
يجب ان يكون مثل المفسر والا لم يكن تفسيرا ونظيره قوله تعالى

تسوية ظب

ان الله

ان الله بريء من المشركين ورسوله ويجب ان يقدر ورسوله بريء
ولا يجوز ان يقدر بريء آخر لانه انما حذف توكلا على دلالة ما تقدم عليه فوجب
ان يكون مثله قال البحث التاسع في حمل المطلق على المقيد
الى قوله لم يناف التقييد بالايمان في القتل اقول
اذا ورد مطلق ومقيد لا يخلو اما ان يختلف الحكم او لا يختلف الحكم والاول
لا خلاف في ان المطلق لا يقيد بالمقيد كما لو قال آتوا الزكوة ولم
واعتق رقبة [illegible] واحدة كما اذا قال في كفارة الظهار
اعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة فانه لا خلاف
في مثل هذه الصورة ان المقيد يقيد المطلق بالمسلمة والثاني لا يخلو
اما ان يكون السبب واحدا او لا والاول كما لو قال مثلا في كفارة
الظهار اعتقوا رقبة مسلمة وجب تقييد المطلق بالمسلمة لان الآتي
آت بالمطلق ليس آتيا بالمقيد والآتي بالمقيدات آت بالمطلق
فيكون اولى لانه جمع بين الدليلين وانما قلنا ان الآتي بالمقيدات
بالمطلق لانه جزء من المقيد والآتي بالكل لا محالة يكون آتيا بالجزء
لا يقال لا نسلم ان المطلق جزء المقيد بيانه ان الاطلاق ضد
التقييد ولا شيء من الضدين جزء من الضد الآخر والا لزم اجتماعهما
فلا يكون الضد ضدا لانا نقول ان المطلق يطلق ويراد به

منه حيث انه لا بشرط شيء والفرق حاصل بين اخذ الشيء مع شرط
لا شيء وبين اخذه لا بشرط شيء وهذا المقيد هو المأخوذ بالمعنى
الاول لا الثاني والحق هو المأخوذ بالمعنى الثاني والثاني وهو ان
يكون السبب مختلفا كتقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان واطلاقها
في كفارة اليمين لا يجب تقييد المطلق بالمقيد الا بدليل منفصل
وهو مذهب ح الا انهم لا يقيدونه بالقياس على المقيد وقال ش
ش يجوز ان يقيد بالقياس على المقيد وقال بعض ش تقييد احدهما
يوجب تقييد الآخر وهذان باطلان اما الاول فلان القياس
ليس بحجة عندنا على ما يأتي واما الثاني فلان الشارع لو قال في
كفارة القتل اوجبت رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار اوجبت
رقبة كيف كانت لم يكن بينهما تناقض وتقييد احدهما لم يقتض
تقييد الآخر احتجوا بان القرآن كله كالكلمة الواحدة ولذلك لما
قيد الشهادة بالعدالة في موضع لم يحتج لتقييدها في سائر المواضع والجواب
ان القرآن كالكلمة الواحدة في عدم التناقض فيه لا في كل شيء والا
لوجب تقييد جميع العمومات والمطلقات بكل خاص ومقيد واما
تقييد الشهادة في سائر الصور فبالاجماع قال الفصل الخامس
في المجمل والمبين اقول لما فرغ عما هو عليه اقول والبيان في اصل

اللغة

اللغة مصدر بمعنى التبيين يقال بينت بيانا وتبيينا ونقله
الفقهاء الى ما به يحصل البيان من فعل او قول وهو عندهم ما ذكره
المص وانما قال الذي دل ولم يقل خطاب دل ليشمل القول و
الفعل وقوله بخطاب لا يستقل متعلق بالجار والمجرور والمراد بالدليل
الالزام ان يكون البيان غير مستقل في الدلالة فيحتاج الى بيان آخر و
انما قيد عدم الاستقلال بقوله بنفسه لانه لو لم يقيده لم يشتمل البيان
المتعلق بالدلالة على المعنى لانه لو كان عدم الاستقلال دالا على
الحكمة لا يسمى بيانا والمبين يطلق على معنيين احدهما ما يحتاج الى
البيان وهو ما كان مستقلا في الدلالة على المراد في الاصل نحو قوله
احد وثانيهما ما لم يكن مستغنيا في الاصل لكن طرأ عليه البيان نحو اقيموا
الصلوة وجمع المعنيين ما استقل في الدلالة على المراد سواء كان ذلك
الاستقلال لازما فهو بالمعنى الاول وان كان طاريا فهو
المعنى الثاني ولا فرق بين البيان والتفسير ولا بين المبين و
المفسر قوله المجمل الى آخره توقف المجمل في عرفهم وقال في نقيضه
لنحو تحصيل ركعة فانه ليس بمجمل عندهم لان الركعة المأمور بها
ثبت بمعينة عند الامر والمجمل ينبغي ان يكون متعينا عند المتكلم و
اللفظ لا بعينه لنحو ما كان متعينا عند المتكلم واللفظ يدل على

المعنيين فانه ليس بمجمل واعلم ان لو نصب معينا لا يكون صفة بل يلزم
التناقض بل يحمل برفع ليكون خبر مبتدا محذوف اي هو
معين والنسخة التي عندي نقلتها من تعليقه وهذه اللفظة
مضبوطة فيها قوله التاويل الى آخره تعريف التاويل بعضهم
بالمثال فان في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم يحتمل ان يكون المراد
من اليد القدرة ويحتمل ان تكون الجارحة والاحتمال
الاول المرجوح بالنسبة الى اللفظ وهو مقوى بالدليل
العقلي بحيث صار راجحا مع ذلك الدليل فهذا الاحتمال
المرجوح من حيث اللفظ الراجح بدليل آخر عقلي او سمعي هو
التاويل وانما قال اغلب على الظن ليشمل ما كان تاويلا بدليل
قطعي وظني واعلم ان هذا التعريف منقول عن الغزالي
وهو غير صحيح من وجوه احدها ان التاويل ليس هو نفس
الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ عليه
لاجل الدليل وثانيها انه غير جامع لانه يخرج عنه ما
كان بدليل قطعي لانه قال يصير اغلب على الظن وثالثها
انه اما ان يعرف مطلق التاويل سواء كان مقبولا او غير
مقبول لان التاويل ينقسم اليهما كما يقال هذا تاويل بدليل

وهذا بغير دليل او يعرف التاويل المقبول ان كان الاول
فلا شك ان التعريف لا يشمل القسم الآخر الذي بغير دليل
فيكون غير جامع وان كان الثاني فكان عليه ان يقيد
والصحيح ان يقال ان مطلق التاويل هو حمل اللفظ على
غير مدلول الظاهر منه مع احتمال له وان اريد تعريف
التاويل الصحيح زاد بدليل يعضده فقولنا الظاهر
احتراز عن صرف اللفظ المشترك بين احد مدلوليه الى الآخر
وقولنا مع احتمال له احتراز عن صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر
الى ما لا يحتمل اصلا فان هذين لا يسميان تاويلا وقولنا
بدليل يعضده احتراز عن التاويل من غير دليل فانه ليس
تاويلا صحيحا وقولنا بدليل يعم القاطع والظني فعلى ذلك
تبين ان التاويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل وانما
يتطرق الى الظاهر لا غير قال ثم المجمل قد يكون لفظا الى قوله
على جهة وقوعه اقول المجمل اما ان يكون قوليا او فعليا
والاول باعتبار الاجمال على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون
مجملا حال كونه مستعملا في موضوعه ولا في بعض موضوعه
فالاول ان يكون اللفظ معان لم يتبين حمله على بعضها اولى من بعض

يحتاج الى البيان كالمشترك نحو قوله تعالى ثلثة قروء واما المتواطي
فقد جعله المص من هذا القبيل والذي اراه انه ليس بمجمل
اذ يجب حمله على القدر المشترك فلا اجمال فيه الا اذا اريد
فرد معين من افراده وح يكون مجملا والثاني ان يكون
اللفظ عاما قد خص بمجمل سواء كان متصلا او منفصلا
مثال المتصل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم فان الله تعالى خص العام الاول بصفة
الاحصان والثاني بما استثنى عنه وهما مجملان
محتاجان الى البيان ومثال المنفصل قوله تعالى اقتلوا
المشركين وقال الرسول المراد بعضهم واعلم ان المص
اطلق القول في ذلك وجعل كل العام المخصوص مجملا
سواء خص بمجمل او لا وفيه نظر والثالث الاسماء التي
علم ان حقايقها غير مرادة ويكون لها مجازات لم يكن
احدها اولى من الاخر وهذا القسم لم يذكره المص صريحا
بل اشار حيث قال او لا كالمتواطي والمشترك واما الفعل
فهو ان الفعل من حيث هو فعل لم يدل على جهة وقوعه

فالفعل
من الوجوب والندب والاباحة ما لم يقترن به ما يدل عليها
اذا تجرد عن القرينة يكون مجملا محتاجا الى ان يبين انه على اي
وجه وقع في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلعم قالت القوم قالوا
المجمل ان لم يقصد به الافهام فهو عبث وان قصد فاما
ان يبينه او لا والاول مناف للحكمة لكونه تطويلا من غير
فائدة لان التنصيص عليه افصح واسهل والثاني تكليف
بما لا يطاق والجواب انا نختار جوازه مع البيان والحكمة
في استعداد المكلف للامتثال فيثاب ولو سلم عدم
الاطلاع على الحكمة لا يدل على عدم الحكمة قال المحللات
والمحرمات ليست مجملة الى قوله من ثمة الذات اذا اضيف
التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي الاجمال خلافا للكرخي
فانه احتج بان الحقيقة ليست بمرادة هنا قطعا لان
هذه الالفاظ لعيانها غير مقدورة لنا فيكون المراد هو المجاز
بان يضمر فعل من الافعال وليس بعض الافعال اولى من بعض فاما
ان يضمر الكل وهو محال لكونه اضمارا من غير حاجة اليه
او يتوقف في الكل وهو المط والجواب انا نسلم ان الحقيقة ليست بمرادة م

ههنا قطعا لكن لا نسلم ان اضمار بعض الافعال اولى
من بعض فان العرف يقتضي اضمار الفعل المطلوب من تلك الذات
فالمراد من تحريم الامهات تحريم الاستمتاع بهن ومن تحريم
الميتة تحريم اكلها والذي دل على هذا العرف انه اذا
قيل هذا الطعام حرام وهذه المراة حرام سبق الذهن الى
تحريم الاكل وتحريم وطئها وسبق الذهن دليل الحقيقة
والنص قول النبي عم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها دل على ان تحريم
الشحوم افاد تحريم جميع انواع التصرف والا لم يتجه
الذم عليهم في البيع والحاصل انه اذا كان ثم عرف باضمار
بعض الافعال وجب اضماره كما في البعض وان لم يكن وجب
اضمار الجميع ولا اجمال على التقديرين قال ومنها قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم الى قوله ومنها لا اجمال اقول ذهب
بعضهم الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل لانه
يحتمل مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه من غير اولوية
وليس المراد بالمجمل الا ذلك وهذا باطل لان الباء ههنا
للتبعيض لانه لو لم تكن له لم يكن له معنى والا لزم الاجمال

الاجمال حمل ما ورد في كلامه تعالى على معنى وبيان الملازمة ان اسقاطها
المفيد ظاهرا سوى التعدية وهي لا تفيد لان المسح متعد بنفسه
والمتعدي بنفسه الى شيء لم يحتج الى حرف الجر ليتعدى الى ذلك الشيء
وايضا اذا قال قائل مسحت يدي بالمنديل ومسحت يدي براس
اليتيم سبق الذهن الى التبعيض وسبق الذهن دليل الوضع
اذا ثبت ذلك فنقول لا يخلو اما ان يثبت مع ذلك
الاستعمال في الكل او لا يثبت فان ثبت وجب ان يحمل اللفظ
على القدر المشترك بينهما اي بين الكل والبعض تحرزا عن الاشتراك
والمجاز وان لم يثبت وجب ان يحمل على البعض وكيف كان
حمله اما على البعض او على القدر المشترك على التقديرين لا اجمال
قال ومنها الفعل المنفي الى قوله مجاز الى الحقيقة اقول احتجوا
في قوله عم لا صلوة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ونحو ذلك فقال القاضي وابو عبد الله
البصري ان ذلك مجمل لان حرف النفي دخل على هذه الحقائق
مع تحققها فلا بد من اضمار حكم من الاحكام كالصحة والكمال اذ في
اضمار كل حكم اضمار لما لا دليل عليه اكثر فيجب الامتناع عنه و
البعض ليس اولى من البعض فثبت الاجمال ومنع ذلك الباقون

وهو الحق وبيانه يتوقف على مقدمة وهي ان اللفظ اذا ورد من الشارع
وجب حمله على حقيقته الشرعية فان لم يكن فعلى حقيقته العرفية
فان لم يكن فعلى حقيقته اللغوية فان كثرت الحقايق يحمل على
حقيقة ضمت اليها قرينة من القراين وان لم يكن له قرينة ثبت
الاجمال وكذلك اذا تعذر حمله على الحقيقة ويكون له مجازات
يحمل على اقرب المجازات الى تلك الحقيقة فان تساوت المجازات
ثبت الاجمال اذا ثبتت هذه المقدمة فنقول وجب حمل
هذه الالفاظ على حقايقها الشرعية ولو سلم تعذر ذلك يحمل على
نفي الفايدة اذ هو المعهود من عرف اللغة كما يقال لا علم الا ما نفع
ولا كلام الا ما افاد ولو سلم امتناع ذلك يحمل على اقرب مجاز
الى الحقيقة وهي نفي الصحة لان نفي الصحة اشبه شيء بنفي الحقيقة
وعلى هذه التقادير لا اجمال قال ومنها آية السرقة قيل انها
مجملة في اليد والقطع لان اليد موضوعة للعضو المخصوص من
المنكب واستعمالها في البعض على سبيل المجاز واما القطع
فهو الابانة او الجرح اقول قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فقال بعضهم انها مجملة من جهة اليد والقطع
اما اليد فلانها تطلق الى المنكب والى المرفق والى الكوع

ولم يبين احد الاحتمالين لانا لا ندري من اين نقطع فتكون مجملة واما القطع فلان
القطع يطلق على الابانة وعلى الشق كما يقال فلان برى القلم
فقطع يده وقال آخرون انها ليست بمجملة اما اليد فلانها وان
اطلقت على ما ذكره لكنها حقيقة الى المنكب مجاز فيما دونه ولذلك
يصح ان يقال كاد ان يقطع المنكب بعض اليد فيكون ظاهرا في جملة
اليد فلا يكون مجملا واما القطع فهو حقيقة في الابانة والشق ابانة
لكن ابانة ذلك الجزء المخصوص وقولهم فلان قطع اليد في
الشق مجاز فاليد اطلاق الكل على الجزء والقطع مستعمل في حقيقته
هكذا قيل والذي اراده انها مجملة من جهة اليد لا من جهة القطع
وبيانه ان الحقيقة ههنا غير مرادة بالاتفاق والا وجب القطع
الى المنكب فوجب حملها على بعض اليد وليس البعض اولى من البعض
بالنسبة الى اللفظ فثبت الاجمال لعدم الظهور لا يقال انما يثبت
الاجمال لو كان البعض بعينه مرادا وهو غير معلوم لانا نقول لو لم
يكن بعينه مرادا لثبت التخيير في قطع الابعاض ولم يثبت بالاجماع
قال ومنها قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان لان المراد
رفع المواخذة اقول قال بعضهم ان قوله رفع عن امتي الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه مجمل لان الخطا ليس بمرفوع عنهم

وطى فوجب ان يكون المرفوع كل ما من الاحكام ولو نزره كما تقدم
والجواب ان المراد رفع المواخذة لان السيد اذا قال لعبده
رفعت عنك الخطا ينصرف عرفا الى رفع المواخذة فكذلك اذا
قال الرسول هو ينصرف الى رفع المواخذة لا الاحكام برمته
بحث الوقف قال البحث الرابع في تاخير البيان الى
قوله لزم تكليف ما لا يطاق اقول يمتنع تاخير بيان ما
يحتاج الى البيان عن وقت الحاجة بالاتفاق ممن لم يجوز تكليف
ما لا يطاق واما انه هل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة الى ما قبيل ذلك او لم يجز فذهب الحنابلة
ومن تبعها الى المنع منه ذلك لا في النسخ فانهم جوزوا تاخير
بيانه وذهبت الاشاعرة الى الجواز مطلقا وذهب
ابو الحسين البصري الى ان المحتاج الى البيان ان كان
له ظاهر غير مراد وهو العام المخصوص والمطلق المقيد و
التكرار المنسوخ والاسماء المنقولة الى الشرع والنكرة
اذا اريد بها شيء معين لم يجز تاخير البيان الاجمالي فيه
عن وقت الخطاب ولا بد من بيانه كان يقول اعلموا ان
هذا الخطاب مخصوص وان هذا الحكم سينسخ ويجوز تاخير

البيان

البيان التفصيلي وان لم يكن له ظاهر كالمتواطي والمشترك
فجاز ان يتاخر البيانات الاجمالي والتفصيلي الى وقت
الحاجة وهذا التفصيل اختاره من ش ابو بكر القفال
وابو اسحق وابو بكر الدقاق وهو اختيار المصنف واحتج
ابو الحسين على مدعاه بان المخاطب اما ان لا يقصد افهامه
بخطابه او يقصد والاول باطل لانه عبث وايضا لو
جاز ذلك لجاز خطاب العرب بالزنجية ولما كان
هذا باطلا فكذلك مثله والثاني اما ان يقصد افهامه الظاهر
او غير الظاهر والاول اما ان يريد الظاهر او غير الظاهر
فوجه عما كان فيه ولانه لم يحتج الى البيان والثاني باطل
لانه حمل اغراء على الجهل والثالث هو ان يقصد افهامه غير
الظاهر باطل ايضا لانه يوجب تكليف ما لا يطاق قال
واحتجت الاشاعرة بان الله تعالى كلف بني اسرائيل
بذبح بقرة معينة لقوله انها بقرة ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها وقوله تعالى مجيبا
انها بقرة لا فارض وقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها
تسر الناظرين انها بقرة لا ذلول وهذه الكنايات

عائدة الى البقرة التي أمروا بذبحها وذلك يدل على كونها
معينة واما الثانية فقوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه
فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمهلة باتفاق
اهل اللغة وذلك هو المطلوب والجواب ان الآيتين
كما دلتا بظاهرهما على تاخير البيان عن وقت
الخطاب كذلك دلتا على تاخير البيان عن وقت الحاجة
ولما كان هذا باطلا بالاجماع فكذلك ذلك اما الاولى
فلان وقت خطابهم بذبح بقرة كانوا محتاجين الى
الذبح ولذلك سألوا سؤالا بعد سؤال واما الثانية
فلان الضمير ان عاد الى بعض القرآن فلا دلالة فيها على
محل النزاع وان عاد الى الجميع دل على جواز التاخير
عن وقت الحاجة ايضا ودل ايضا على احتياج جميع القرآن
الى البيان وذلك لم يقل به احد واذا ثبت ذلك
فلابد من تاويل الآيتين اما الاولى فنقول ان المامور
به في الحالة الاولى كونها غير معينة ولذلك اتى بلفظه
بقرة منونة وما كانوا محتاجين الى البيان بل اي بقرة
معينة بالصفات المذكورة وهكذا روي عن ابن عباس

البحث الخامس يجوز ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما يخصصه خلافا لابي علي وابي
الهذيل لانه يجوز في المخصص بدليل العقل وان لم يعلم السامع في العقل ما يدل عليه عندهما فكذا
هناك وقد سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد
حين متن

فانه قال لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزأت لكنهم شددوا
على انفسهم فشدد الله عليهم واما الثانية فنقول لا نسلم
ان لفظ ثم للتراخي في الجمل بل في المفردات سلمناه لكن لا
نسلم ان المراد تاخير مطلق البيان سواء كان تفصيليا
او اجماليا ولم لا يكون المراد من البيان البيان التفصيلي وذلك
لا ننكره نحن قال البحث الخامس يجوز ان يسمع المكلف
العام الى قوله الا بعد حين اقول اختلفوا في انه هل
يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام المخصوص ولم يسمع ما يخصصه
ام لا فقال النظام وابو هاشم والفقهاء يجوز خلافا لابي علي
وابي الهذيل واستدل المصنف على الجواز بوجهين الاول ان
الخصم يسلم جواز ذلك اذا كان المخصص هو العقل مع
انه يجوز ان لا يخطر ببال المكلف المخصص في ذلك الوقت فيجوز
في المخصص بالنقل قياسا عليه والجامع تمكن المكلف من
معرفة المراد في الصورتين والثاني بالوقوع فان الله تعالى قال
اقتلوا المشركين ولم يسمع المخصص الا في زمان عمر وهو
قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب قال الفصل السادس
في الافعال وفيه مباحث الى قوله فلا حاجة اليه هنا اقول

الاول مذهبنا ان الانبياء
معصومون من الكفر والبدعة وعن الكبائر
خلافا للفضيلية وعن الصغائر
خلافا للحشوية والمعتزلة
عمدا خلافا للجاحظ خلافا
فيتعاطى في التاويل خلافا
للجبائي وبسهو الخلق
للباقين وبالعصمة
والحجة في زمان وقت
نبي تذكرها في علم الكلام فلا
حاجة لنا الى ذكرها هنا
متن

العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث لا اجبار المكلف
مع ترك الطاعة وارتكاب المعصية وهل يكون له قدرة
على نقيض اختيار الحق نعم خلافا لابي الحسن
الاشعري لانه لو لم يكن له قدرة لم يستحق المدح في
عصمته ويبطل التكليف في حقه ولم يستحق الثواب
وهذه اللوازم باطلة قطعا وبنص قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي اذا ثبت ذلك فاعلم
ان الناس اختلفوا في عصمة الانبياء . فذهبت الشيعة
الى انهم معصومون عن الكفر والبدع خلافا لبعض
الخوارج فانهم قالوا يجوز ان يبعث الله نبيا يعلم
انه يكفر وخلافا للفضيلية من الخوارج ايضا فانهم اعتقدوا
ان كل ذنب فهو كفر وجوزوا صدور الذنب عن
الانبياء بل خلافا للحشوية فانهم جوزوا وقوع الكبائر
عنهم وعن الصغائر عمدا خلافا لبعض المعتزلة فانهم
جوزوا ذلك وعن الخطأ في التأويل خلافا للجبائي
وعن السهو خلافا لباقي الناس والدليل على
عصمتهم عن جميع ذلك انه لو بعث الله نبيا غير معصوم

لناقض

لناقض غرضه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان غرضه تعالى من بعثة الرسل ايصال الثواب الى الخلق
بسبب امتثالهم لاوامره ونواهيه ولا امتثال لهم
مع تجويز الذنب عليهم وايضا لو لم يكونوا معصومين
لجاز منهم الامر ببعض ما لم يؤمروا به والنهي ببعض
ما امروا به وهذا يستلزم رفع الوثوق بالشرائع واما
الآيات الدالة على ذنوبهم ظاهرا فيجب تأويلها
لكونها معارضة للعقل وكل نقل عارض العقل وجب
تأويله لان ترك العقل لتصحيح النقل يستلزم ابطال
العقل والنقل معا لان النقل فرع على العقل ولا
يليق بهذا المختصر تأويلها وللمرتضى علم الهدى
كتاب مختص بهذا الشأن سماه تنزيه الانبياء
وهو في الشهرة كالشمس فعليك بتحصيله

قال البحث الثاني في وجوب التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله

الحق ذلك خلافا للقوم لنا قوله تعالى فاتبعوه وقوله لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة . وقوله قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني اذا عرفت هذا فمعنى التأسي انه

اذا فعل فعلا على وجه الوجوب وجب علينا ان نفعله على وجه الوجوب
وان تنفل كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله هذا اذا
علم وجه الفعل اما اذا لم يعلم فقال ابن سريج انه للوجوب في حقنا
وقال الشافعي للندب وقال مالك للاباحة واكثر المعتزلة على الوقف
فهو الاقرب لان عصمته ينفي القبح عنه والوجوب والندب
زايدان فالمشترك هو الجواز اقول اختلف الاصوليين
في وجوب التاسي بالنبي صلى الله عليه وسلم ومعناه اذا فعل فعلا هل
يجب علينا مثل فعله ام لا وليس الخلاف في الامور الجبلية
كالقيام والقعود ولا فيما علم اختصاصه به كوجوب الضحى والتهجد
والوتر ووجوب التهجد والمشاورة والتخيير لنسائه وصوم
الوصال والزيادة على اربع حراير ولا فيما كان بيانا كقوله عليه السلام
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فانهما
وقعا بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا بل فيما عدا ذلك وهو اما ان
يكون صفته معلومة من الوجوب والندب والاباحة او لا يكون
معلومة فالقسم الاول فان الاول لا يجب التاسي اجماعا وما عدا ما
مستكمه الخلاف في مسائل يجب علينا ان نتاسى به ان كان

بالتنفل وان فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين موضع

فعله واجبا كنا متعبدين بوجوبه وان كان ندبا كنا متعبدين
باعتقاد اباحته وجاز فعله وتركه خلافا لابي علي بن ابي هريرة
من علماء المعتزلة فانه قال بالوجوب في العبادات دون غيرها
من المناكحات والمعاملات واحتج ابو الحسين على الوجوب
مطلقا بالقران والاجماع اما القران فقوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة والتاسي بالغير في افعاله
هو ان يفعل على وجه فعله وغيرها من الايات الدالة على التاسي
واما الاجماع فلان الصحابة رجعوا الى افعاله عند الاشتباه
كتقبيل الحجر والقبلة للصايم واما اذا لم يعلم وجه الفعل فقد اختلفوا
فيه فقال ابن سريج وابو سعيد انه للوجوب في حقنا وقال بعض
انه للندب وقال مالك انه للاباحة فال الصيرفي واكثر المعتزلة
بالوقف واحتج القايلون بالوجوب بالايات الدالة
على وجوب التاسي وبقوله تعالى مثل ما اتاكم الرسول
فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وبالاجماع
فان الصحابة رجعوا الى افعاله وجوبا وان لم يعلموا انه عمل
فعلها على وجه الوجوب كما ان عمر قبل الحجر الاسود وقال

البحث الثالث في الترجيح بين القول والفعل اذا ورد الخطاب متناولاً للامة خاصة ثم نقل فعلاً ينافيه وجب المصير الى القول فان كان متناولاً له ولنا وتراخى فعله صار منسوخاً عنه وعنا للتاسي وان تناوله دوننا كان منسوخاً عنه وان كان الفعل متقدماً ووجب التاسي فان كان القول متناولاً له خاصة كان مخصصاً له عن ذلك العموم وان تناول الامة خاصة كان حكم الفعل مخصصاً به وان كان عاماً لنا وله دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنا وان لم يعلم تقدم احدهما قدم القول لانه اقوى من الفعل

متن

وقال اني لا اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله ص يقبلك لما قبلتك وكقول عمر لام سلمة حين سالها سائل عن قبلة الصائم الا اخبرته اني اقبل وانا صائم وانما اختلفوا في وجوب الغسل بمجرد التقاء الختانين سالوا ام سلمة فقالت فعلت انا ورسول الله ص واغتسلنا فرجعوا الى قولها ولو احتج اصحاب الندب بان فعله ليس براجح العدم لثبوت عصمته ولا مثبت في الوجوب والعدم لان الاشتغال بمثله عبث فتعين ان يكون راجح الوجود اما واجب او مندوب والوجوب منفي بالاصل فتعين الندب واحتج اصحاب الاباحة بانه ع اذا فعل فعلا علمنا انه اما متساوي الطرفين او راجح الوجود والاول مطلق [illegible] الراجح اما واجب او مندوب ولا دلالة عليهما والاصل عدمهما فوجب الحمل على القدر المشترك بينهما وهو الجواز واما الوقف فبالحقيقة عائد الى القول بالاباحة لان الوقف في الوجوب والندب لا يستلزم الوقف في الجواز بعد جواز العصمة [illegible]

في الترجيح بين القول والفعل الى قوله لانه اقوى دلالة من الفعل اقول اذا نقل عنه صلى الله عليه قول وفعل فاما ان نعلم تقدم القول او تقدم الفعل او لا يعلم ذلك فان علم تقدم القول فاما ان يكون الفعل متعقبا او متراخيا [illegible]

ان يختص به الا على قول من يجوز نسخ الشرع قبل حضور وقته فان دل يجب علينا متابعة القول دون الفعل لانا لو لم نتبعه لزم لغو القول بخلاف الفعل فانه اذا لم نتبعه لا يلزم اللغو بل يكون من خواصه الثاني ان الفعل مخصصا للقول بالنسبة اليه يكون هو خارجا عن حكم القول والثالث وهو ان يكون الفعل متراخيا يكون الفعل ناسخا للقول بالنسبة اليه والينا ايضا بسبب التاسي ان كان القول شاملا له ولنا وبالنسبة اليه الا ان اختص به وبالنسبة الينا ان اختص بنا وان علم تقدم الفعل فاما ان يكون القول متعقبا او متراخيا فالاول يحتمل ان يكون القول مخصصا للفعل في حقه خاصة ان اختص القول به وفي حقنا خاصة ان اختص بنا وفي حقه وحقنا ان كان عاما له ولنا والثاني يجب ان يكون القول ناسخا للفعل في حقه خاصة ان اختص القول به وفي حقنا خاصة ان اختص بنا وفي حقه وحقنا ان كان عاما لنا وله واعلم ان بعض هذه الاقسام لم يذكره المص وانما ذكرنا لاداء الحصر اليه وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر وجب تقديم القول لانه اقوى دلالة من الفعل لان دلالته مستغنية عن الفعل ودلالة الفعل غير مستغنية عن القول [illegible]

الناسخ وان بيناه هل كان متعبدا بشرع من قبله من الانبياء ام لا فقال قوم
انه كان متعبدا قبل النبوة وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبدا بعد النبوة
الا ما استثناه الدليل ثم اختلفوا فقيل كان متعبدا بشرع ابرهيم
وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى عليهم وانكر الباقون ذلك قبل
النبوة وبعدها وهو الذي اختاره المص واستدل عليه بانه لو كان متعبدا
بشرع من قبله لاشتهر ذلك ولافتخر به اهل تلك الملة واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه كان يجب عليه ان يرجع الى علماء تلك الشريعة
والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان الامر كذلك لاشتهر النقل به
قياسا على سائر احواله ولافتخر به اهل تلك الشريعة لا يقال لو لم يكن
متعبدا بشريعة احد لاشتهر ذلك لانا نقول انما يجب الاشتهار
لشئ وقع على خلاف عادة قوم وقوم ما كانوا على شرع من الشرائع حتى
يكون عدم كونه على شريعة احد خلاف عادتهم ولو كان متعبدا بشرع
احد قبل النبوة لوجب على علماء الاعصار في سائر الامصار
ان يرجعوا عند الاشتباه الى تلك الشريعة لظهور وجوب التاسي
ولما كان اللازم باطلا فالملزوم مثله والظاهر كان يجب ان يعلم
معاذا حين بعثه قاضيا الى اليمن فانه قال له بم تحكم
قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال

الفصل السابع في النسخ وفيه مباحث الاول في تعريفه النسخ في اللغة النقل والتحويل وقيل الابطال وفي
عرف الفقهاء رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلفوا
فقال القاضي ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان خطابه تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان يبقى
وقال ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل
بعده حكم آخر
متن

اجتهد برأيي فلو كان متعبدا بشرع احد من الانبياء لم يصوب
اخباره عن اجتهاده اذا عدم الحكم في الكتاب والسنة بل قال له
ارجع الى تلك الشريعة لوجوب التاسي احتج من قال انه كان متعبدا
قبل النبوة بوجهين الاول انه كان يركب الدابة ويأكل
اللحم ويطوف بالبيت وليس في كل ذلك مستفادا من العقل فبقي ان يكون
مستفادا من شرع وهو المط الثاني ان شرع من تقدم كان عاما
فوجب دخوله فيه واحتج من قال انه كان متعبدا بعد النبوة
بقوله تعالى فبهديهم اقتده امره بان يقتدي بهدى من تقدم
عليهم كلهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
والنبيين من بعده وبقوله تعالى ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا
وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وجواب هذه
الوجوه يطلب في المطولات قال الفصل السابع في النسخ
الى قوله وحصل بعده حكم آخر اقول النسخ في اللغة النقل
والتحويل ومنه نسخ الكتاب لان الكاتب ينقله الى كتاب
آخر وتناسخ الارواح والمواريث وقال ابو الحسين
البصري معناه ابطال الشيء ومنه قولهم نسخت الريح
آثار القوم اذا ابطلتها ونسخت الشمس الظل اذا ابطلته

وهو ضعيف لان ذلك ابطال ايضا مع النقل لان النقل اعم من ان
يكون نقل الحال الى محل آخر ونقل المحل من حال الى محل آخر ولذلك
يقال انتقل الشئ الفلاني من صفة الى اخرى فقولهم نسخت الريح
آثار القوم اى نقلتها الى صفة اخرى والمذعن القوم فهو
ما ذكره المص قوله رفع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وقوله
الثابت بالخطاب ليخرج رفع الحكم الثابت بالعقل كبراءة
الذمة وانما قال بخطاب متراخ عنه لانه لو لم يكن متراخيا
لم يكن نسخا بل بيانا وقال على وجه لولاه لكان ثابتا لانه
لو لم يكن كذلك لم يكن رفعا بل بيانا لانتهاء الحكم السابق
وفي هذا التعريف نظر لان الناسخ والمنسوخ اعم من ان يكونا
خطابين اذ فعله عم لانه كما ينسخ وينسخ حكم الخطاب كذلك
ينسخ وينسخ حكم الفعل اذا ثبت ذلك فاعلم ان ما ذكرناه
ان النسخ رفع قول القاضي ابي بكر وقال الاستاذ ابو اسحق
انه بيان انتهاء مدة الحكم السابق اى ان حكم السابق انتهى
بذاته في ذلك الوقت وتجدد بعده حكم آخر والخلاف مبني
على ان الضد الطارى هل هو مزيل للضد الباقي او الضد
الباقي ينتهي بذاته فيحدث الضد الطارى فالمتكرون

البحث الثاني في جوازه اكثر المسلمين على ذلك وخالف ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من اليهود لنا ان
الاحكام منوطة بالمصالح ولا امتناع في كون الوجوب مثلا مصلحة في وقت ومفسدة في آخر فلو كلف
به دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه في وقت كونه مفسدة وهو المطلوب ولقوله تعالى ما
ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها ولان النسخ وقع في شرع اليهود كتحريم كثير من الحيوانات على
لسان موسى مع اباحة الجميع على عهد آدم على لسان نوح وغير ذلك من الاحكام متن

لان ازالة الشئ بضده اختيار بان الضدين متساويان في القوة
فلا يكون احدهما بازالة الآخر اولى من الآخر والجواب انا لا نسلم
تساويهما في القوة بل الطارى اقوى لكونه متعلق البقاء
البحث الثاني في جوازه الى قوله وتحريم لكثير من الاحكام
اقول اتفق المسلمون على جواز النسخ عدا ابا مسلم الاصفهاني
خلافا لليهود فان بعضهم انكره عقلا وسمعا وبعضهم جوزه
سمعا ومنعه عقلا وبعضهم جوزه عقلا ومنعه سمعا واستدل
المص على جوازه عقلا وسمعا بوجوه منها ان احكام
الشرع منوطة بمصالح العباد ومفاسدهم ولا امتناع في
العقل ان يكون وجوب الشئ مثلا مصلحة في وقت ومفسدة
في وقت آخر وح اما ان يامر الله تعالى به في ساير الاوقات
او ينهى عنه في سايرها او يامر به في بعضها دون بعض يكون
فيه مصلحة وينهى عنه في بعضها دون بعض يكون مفسدة فيه
فالاول يستلزم الامر بالمفسدة والثاني يستلزم النهي
عن المصلحة والثالث هو المطلوب وهذا بناء على قاعدة
المعتزلة ومنها قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها وهذه الآية نص على وقوعه فضلا عن الجواز

لا يقال انها دليل على ابي مسلم فقط لا اليهود لان كون القران
كلام الله يتوقف على صحة النسخ فلو اثبت صحة النسخ بالقران
لدار لانا نقول انا نثبت صحة النسخ بالقران المثبت صحته
بقول النبي المثبت نبوته بالادلة القاطعة المذكورة في الكتب
الكلامية فلا دور ومنها ان النسخ لو لم يجز لم يقع في شرعهم لكنه
وقع فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من
الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت
ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم الله تعالى
على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان وجاء فيه ان الله تعالى
امر آدم ان يزوج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعته وايضا ان
العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقومه وكان الجمع
في شرع ابرهيم جائزا بين الحرة الكبرى وقد صار واجبا يوم ولادة
الطفل في شرع موسى وكان الجمع بين الاختين مباحا في شريعة
يعقوب وقد حرم ذلك في شريعة من بعده ولقائل ان يقول ان
المرفوع في هذه الثلثة حكم عقلي ورفع الحكم العقلي ليس بنسخ قال
واحتجاج اليهود بقول موسى تمسكوا بالسبت ابدا ضعيف
لان التابيد يطلق على الزمان الطويل كقوله في التورية يستخدم
العبد ست سنين ثم يعرض عليه ان ابى تثقب اذنه ويستخدم
ابدا وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك
السنة والله تواتر اليهود انقطع لان بخت نصر افناهم
الا من شذ اقول احتجت اليهود بما نقل عن موسى تمسكوا
بالسبت ابدا وتمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والجواب
انا نمنع تواتره لان التواتر يشترط استواء الطرفين
والواسطة وليس الامر كذلك ههنا لان بخت نصر قد
افناهم الا قليلا لم يحصل منهم التواتر سلمنا ذلك لكنه
لكن التابيد يطلق على الزمان الطويل مبالغة كما جاء في
التورية يستخدم العبد الى آخره وايضا ان التورية
التي امروا بذبحها كان لكل سنة ثم انقطع التعبد
به وجاء في السفر الثالث من التورية قربوا الي في كل
يوم خروفين معروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما
لكم ولاحقابكم قال اذا عرفت هذا فالنسخ قد وقع
في القران الى قوله ابو مسلم ينفي النسخ انما استدل المصنف
على جواز النسخ شرعا بين انه واقع في القران فان القبلة
اولا كانت بيت المقدس بدليل قوله سيقول السفهاء الايه

[illegible]

العبد

69

عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم نسخ ذلك بقوله فول وجهك
شطر المسجد الحرام وكذلك قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى
الحول منسوخ باربعة اشهر وعشرا وكذلك قوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين منسوخ بقوله تعالى الآن
خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة
صابرة يغلبوا مائتين وكذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
منسوخ قال ابو مسلم حكم تلك القبلة لم يزل بالكلية لجواز التوجه
اليها عند الاشكال وكذلك الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية
~~لجواز التوجه اليها عند الاشكال~~ لان الحامل لو كان مدة حملها
حولا كانت عدتها حولا وح يكون ذلك تخصيصا لا نسخا واما
تقديم الصدقة فانما زال لزوال سببه لا بالنسخ فان سبب التعبد
امتياز المؤمن عن المنافق فلما حصل الغرض زال الحكم والجواب
عن الاول انه لا فرق فيما ذكره بين بيت المقدس وساير الجهات
فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن ساير الجهات
قد زالت بالكلية وعن الثاني ان عدة الحامل عندنا انما

البحث الثالث في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله ذهبت المعتزلة الى بطلانه لاستحالة كون الشيء حسنا
وقبيحا في وقت واحد والامر بالقبيح والنهي عن الحسن فذلك الفعل في ذلك الوقت ان كان حسنا استحال
النهي عنه وان كان قبيحا استحال الامر به والاشعرية ذهبوا الى الجواز لانه تعالى امر ابرهيم بذبح ولده بقوله تعالى
اني ارى في المنام اني اذبحك ثم نسخ عنه بالفدية وهذا عندي اقوى والجواب عن حجة المعتزلة
لتقدير

تنقضي بالوضع لا بالاجلين اما باربعة اشهر وعشرا والحمل وعلى هذا
كون السنة مدة العدة لم يزل الا بالكلية وعن الثالث انما ذكره
يقتضي ان يكون كل من علما علينا غير مستاقا اذا لم يتصدق غيره
ولما كان ذلك باطلا فذلك باطل احتج ابو مسلم على مدعاه
بانه لو كان القران منسوخا لكان باطلا والآخر باطل لقوله تعالى
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فالملزوم مثله والجواب
ان الضمير لمجموع القران والمجموع لا نقول بنسخه سلمنا انصراف
ذلك على اجزاء القران لكن مراده تعالى انه ليس في كتاب الله من المسائل
ما يبطله ولا ياتي من بعده ما يبطله قال البحث الثالث
في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله الى قوله باعتبار لحوق
الامر لما المامور اقول قالت المعتزلة لا يجوز نسخ الشيء قبل مضي
وقت فعله كما اذا قال الشارع قال وقت الصبح صلوا ركعتين عند
غروب الشمس ثم ينسخها وقت ظهر ذلك اليوم خلافا للاشاعرة
واحتجت المعتزلة بان الامر بالشيء في وقت يستلزم حسن ذلك
الشيء في ذلك الوقت والنهي عن شيء في وقت يستلزم قبح ذلك
الشيء في ذلك الوقت فذلك الفعل والمفروض في ذلك اليوم
ان كان حسنا يستلزم استحالة النهي عنه وان كان قبيحا يستلزم

عن حجة المعتزلة ان الحسن والقبيح كما يوصف الفعل بهما فكذا يلحقان الامر فجاز ان يكون الشيء حسنا الا ان الامر به يشتمل على نوع مفسدة فيلحق النسخ باعتبار لحوق القبح الامر المامور
متن

استحالة الامر به داحتجت الاشعرية على الجواز بالوقوع فان الله تعالى
امر ابرهيم عم ان يذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت
الذبح قالت المعتزلة لا نسلم ان الله تعالى امره بذبحه بل امره
بمقدمات الذبح ولذلك قال قد صدقت الرؤيا ولو كان
فعل بعض المامور به لم يكن مصدقا للرؤيا بل لبعضها سلمناه لكن لا
نسلم انه نسخ الجواز انه كلما قطع جزءا من الحلق وجاوزه الى غيره وصل
الله تعالى ما قدم من قطعه اذ ليس بطلان الحياة شرط الذبح لصحة ان
يقال ذبح هذا الحيوان وان لم يمت واعلم انه لما كان
هذا الجواب ضعيفا وكذلك حجتهم عدل المص الى مذهب
الاشعرية اذ الحق احق ان يتبع اما ضعف الجواب فلان
ابرهيم لو كان مامورا بالمقدمات وقد اتى بها لم يحتج الى
الفداء لان من اتى بما امر به يجب ان يخرج عن عهدة التكليف
والخارج عن عهدة التكليف لم يحتج الى الفداء وحيث احتاج
علمنا انه لم يات بتمام المامور به وبهذا يتبين ضعف ...
لانه لو كان ذبحه لكان آتيا بالمامور به فلم يحتج الى
الفداء واما ضعف حجتهم فلانه كما يحسن ويعني الامر لحكمة
راجحة الى المامور به كذلك يحسن ويعني لحكمة راجحة

البحث الرابع يجوز نسخ الشيء الى غير البدل كالصدقة امام المناجاة والى ما هو اثقل ونسخ التلاوة
دون الحكم وبالعكس ونسخ الخبر مع تعدد مقتضاه كقوله عمرت نوحا الف سنة ثم يقول عمرت نوحا
الف سنة الا خمسين عاما ونسخ الامر المقيد بالتابيد لانه شرطه ونسخ المتواتر من السنة بمثله
وبخبر الواحد عقلا غير واقع ونسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر ونسخ الكتاب بمثله خلافا
للشافعي كالقبلة والعدة ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة كالحبس في البيوت خلافا له اما الاجماع فلا ينسخ لان شرطه انعقاد وفاة الرسول عم ولا ينسخ به لان وقوعه على خلاف النص خطاء. متن

الى النفس الا ان السيد قد يقول لعبده اذهب الى القرية
غدا ويكون غرضه من ذلك حصول الرياضة له في الحال وعزمه
على اداء ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع انه يعلم انه سيرفع
عنه غدا ذلك الفعل وقد نقول ان الامر بالفعل انما يحسن
اذا كان في الامر والمامور به مصلحة ولو كان في المامور به
مصلحة ولم يكن في الامر مصلحة لم يحسن الامر فنقول ان المامور
به في مسئلتنا كان ذا مصلحة في ذلك الوقت وكذلك الامر
في اول الوقت ولذلك امر به فلما صار الامر ذا مفسدة في الوقت
الثاني حسن النهي عنه وان كان المامور به ذا مصلحة
قال البحث الرابع يجوز نسخ الشيء الى غير بدل الى قوله على
خلاف النص خطاء اقول يجوز نسخ الشيء الى غير بدل
كالصدقة امام المناجاة فانها كانت واجبة ثم نسخت
من غير بدل وكذلك زيارة القبور كانت محرمة وادخار
لحم الاضاحي كان حراما ثم نسخا لا الى بدل خلافا للقوم احتجوا
بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه
نص على ان النسخ لا يكون الا الى بدل والجواب ولم لا
يجوز ان يريد بالاية لفظها لا حكمها وعلى تقدير التسليم

النسخ

تنزل اسقاط التعبد بحكم الضد ايتيان بخير منه ولذلك يجوز
الى ما هو اثقل منه بدليل الوقوع فان الحبس في البيوت نسخ
بالجلد او الرجم ووجوب صوم عاشوراء نسخ بصوم رمضان
وقال قوم لم يجز لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها والجواب
يريد بالخير ما هو اجزل ثوابا لا ما كان اخف ويجوز
نسخ التلاوة دون الحكم كما روي عن ابن مسعود انه كان
فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
وعن النبي في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا
فرضي عنا وارضانا وروي ان سورة الاحزاب كانت
تعادل البقرة ويجوز نسخ الحكم دون التلاوة كقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج ويجوز نسخ الخبر اذا تغير
مقتضاه سواء كان ماضيا او مستقبلا وعدا او وعيدا
وهو مذهب المرتضى خلافا للجبائيين والقاضي
واستدل المص على الجواز بان مدلول الخبر اذا كان
متعددا كقوله عمرت نوحا الف سنة يجوز ان ينسخ
بقوله عمرته الف سنة الا خمسين عاما ويكون الناسخ بيانا

لاخراج بعض ما تناوله اللفظ قياسا على الامر والنهي فيجوز والجامع
بالقياس عليه او لعدم القائل بالفرق واحتجوا بان النسخ في الخبر
يستلزم الكذب والجواب انه في الامر يوجب البداء وكل
ما اجابوا به فيه فهو جوابنا في الخبر واعلم ان الخلاف انما هو
فيما جاز تغيره واما الخبر الذي لم يجز تغيره كالاخبار بحدوث العالم
فاتفقوا على امتناع نسخه ويجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد كقوله
مثل افعلوا هذا الفعل ابدا خلافا لقوم دليلنا ان نسخ الشيء
مشروط بكون ذلك الشيء واردا على وجه التابيد لانه لو
لم يكن رفعا وشرط الشيء لا ينافيه ويجوز نسخ الخبر بالخبر و
اقسامه اربعة نسخ المتواتر بالمتواتر ونسخ خبر الواحد بخبر
الواحد ونسخ الخبر الواحد بالمتواتر ونسخ المتواتر بالواحد
والثلاثة الاول كلها جائزة وقعت اتفاقا واما الرابع فغير
واقع عند الجمهور خلافا لاهل الظاهر واستدلوا بان التوجه
الى بيت المقدس كان ثابتا بالتواتر واهل قبا لما سمعوا
منادي رسول الله صلعم يقول الا ان القبلة قد حولت استداروا ولم يرد
خبره ولم ينكر النبي ص وايضا ان القران نسخ بالواحد وهو ان
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه منسوخ م

بما روى آحادا من قوله عليه السلام يحرم كل ذي ناب من السباع والمتواتر
أولى والجواب عن الأول المنع من أن رجوعهم لمجرد الخبر لاحتمال
أن يكون لاجل انضمام قرينة من القرائن إليه وعن الثاني يجوز
أن يكون المراد لا أجد فيما أوحي إلي الآن ولا ينافي ذلك ورود
وحي النبي الوارد بعد ذلك الوقت فلا يكون نسخا ويجوز نسخ
الكتاب بالكتاب بيان لمجوزي النسخ والدليل عليه ما تقدم
من نسخ الجلد والعدة وما ذكره سيجيء وإنما طال من جهة الوشن
فيه كأنه من زلة قلم لأني ما وقفت على خلاف فيه لا لأولاه
لغيره من مجوزي النسخ ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة خلافا
للشافعي لنا أن الغرض في الزانية كان إمساكهن في البيوت
لقوله تعالى فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
ثم إن الله نسخ بآية الجلد ثم إن النبي ص نسخ الجلد بالرجم
واعلم أن ذلك ضعيف أما الأول فلأنه يمكن أن يكون
ذلك نسخ القرآن بمثله مما نسخت تلاوته كما روي عن عبد الله
بن مسعود كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله ورسوله لا تناله أنه ليس من القرآن لما روي
عنه أنه قال لولا أني أخشى أن يقال زاد في القرآن لكتبت

الى ص

من

البحث الخامس لا خلاف في أن زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للعبادات أو زيادة غيرها النسخ عند أبي
حنيفة خلافا للشافعي والحق ما قاله أبو الحسين وهو أن الزيادة لا شك أنها تقتضي زوال شيء وأقله عدمها
فإن كان الزائل حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الإزالة نسخا وإلا فلا فزيادة التغريب
تزيل عدمه وهي حكم عقلي مستند إلى البراءة الأصلية لأن إيجاب الحد لا إشعار فيه بنفي الزائد ولا إثباته
أما زيادة ركعة على الصبح فإنها ترفع وجوب التشهد عقيب الركعتين فكان نسخا لهذا الحكم لا للركعتين
لأن النسخ لا يرد على الأحكام الأفعال ولا لوجوبها ولا إجزائهما لأنهما كانتا مجزئتين والآن إنما لم تجز بالوجوب الثالثة ووجوب الثالثة إنما يرفع نفي وجوبها ونفي وجوبها عقلي
متن

منه كتبت الشيخ والشيخة إلى آخره على حاشية المصحف لأنا نقول
قوله إنما تدل على أنه ليس من القرآن وأما ثانيا فلأن الرجم
إنما نقل عن النبي ص آحادا لا تواترا نعم أجمعت الأمة عليه
لكن الإجماع لا يكون ناسخا واعلم أن الإجماع لا يجوز أن ينسخ
وينسخ به أما الأول فلأن من شرط انعقاد الإجماع وفاة النبي ص
لأنه سيد المؤمنين وإن وافق فالعبرة بقوله وح يقول
أما أن ينسخ الإجماع بالقرآن أو بالسنة أو بالإجماع والكل
باطل أما الأولان فلأنهما إن كانا موجودين وقت انعقاد
الإجماع كان الإجماع على خطأ وإن لم يكونا موجودين
استحال حدوثهما لاستحالة حدوث كتاب أو سنة بعد
النبي ص وأما الثالث فنقول انعقاد الإجماع الثاني إن
لم يكن عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل عاد التقسيم
الأول وأما الثاني فلأن المنسوخ به إما أن يكون نصا أو إجماعا
والأول باطل لأنه يقتضي وقوع الإجماع على خلاف النص
فيكون خطأ وكذا الثاني لما تقدم من أنه لا ينسخ قال
البحث الخامس لا خلاف في أن زيادة عبادة على
العبادات ليس نسخا للعبادات إلى قوله ونفي وجوبها

٧٢

عقلي اقول اتفق الناس على ان زيادة عبادة على العبادات
ليست بنسخ ولذلك لو زيد صلوة على الصلوات الخمس لا
يكون نسخا وقال فقهاء العراق السنة انها نسخ لانها تجعل
الصلوة الوسطى غير الوسطى والحق ضعف ذلك واما
الزيادة التي لا تكون كذلك فقد اختلفوا فيه فقال ح انه نسخ
وقال ش انه ليس بنسخ وهو قول الجبائيين ومنهم من فصل على
وجوه متعددة اقربها قول ابي الحسين وهو ان تلك الزيادة
لابد ان يقتضي زوال امر ولو لم يكن الا عدم ذلك الامر
الكائن قبل الزيادة ثم ان الزائل بتلك الزيادة ان كان
حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة
نسخا ولا تقبل الزيادة بخبر الواحد وان كان حكما عقليا وهو
البراءة الاصلية لم يسم نسخا وتقبل الزيادة بخبر الواحد
فزيادة التغريب او زيادة عشرين على جلد ثمانين انما
تزيل عدم وجوب الزائد على الثمانين وهذا العدم كان معلوما
بالعقل لا بالشرع لان ايجاب الثمانين اعم من ان يكون
مع الزائد او مع عدم الزائد والعام لا دلالة له على الخاص ويجوز
قبول خبر الواحد فيه وزيادة ركعة على ركعتين كالصبح قبل التشهد

واما نقصان جزء العبادة لان المقتضي للجزئين ثابت وخروج احدهما لا يقتضي خروج
الاخر وكذا شرطها نعم انه نسخ للجزء والشرط متن

نسخ لانها زيدة لوجوب التشهد عقب الركعتين وذلك الوجوب
حكم شرعي ولا يجوز بخبر الواحد فيه وليس ذلك نسخا لكونه
لان النسخ لا يتناول الافعال ولا لوجوبها لان وجوبها لم
يزل ولا لاجزائها لانها تجزئان وانما كانوا تجزئان من دون
ركعة اخرى والآن لا تجزئان الا مع ركعة وذلك تابع لوجوبهم
ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى لم يرفع الا نفي وجوبها
ونفي وجوبها انما حصل بالعقل قال واما نقصان جزء
العبادة الى قوله للجزء والشرط اقول اعلم ان صحة عبادة
اما ان يتوقف على عبادة اخرى او لا يتوقف فالمبائن
نسخ احدهما لا يقتضي نسخ الآخر بالاتفاق كالصلوة والزكوة
مثلا وكذا الاول سواء كان المتوقف عليه جزءا او شرطا وهو
مذهب الكرخي وقال عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي نسخ
الباقي ونقصان الشرط لا يقتضي والدليل على ان نسخ
جزء العبادة لا يقتضي نسخ العبادة ان الدليل المقتضي
للكل كان متناولا للجزئين معا فخروج احد الجزئين لا يقتضي
خروج الآخر كسائر ادلة التخصيص والدليل على ان
نسخ الشرط انهما عبادتان يصح الاتيان باحدهما دون الاخرى م

الفصل الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول اجماع امة محمد صلى الله عليه واله حق
اما على قولنا فظاهر لانا نوجب المعصوم في كل زمان وهو سيد الامة فالحجة في قوله
متن

وكل عبادة شرط لها كذلك لم يلزم من نسخ احدهما نسخ الاخرى
فنسخ الوضوء لا يكون نسخا للصلوة بل يكون نسخا لتعين الاجزاء للصلوة بغير الطهارة لم تكن مجزية فبعد النسخ صارت مجزية
وكذلك يكون نسخ الشرط نسخا لجزئه والا لم يكن نسخا لاشتراط الشرط وقد وضحناه كذلك وهكذا الحكم في سائر العبادات
المرعية. قال الفصل الثامن في الاجماع الى قوله لا يجتمع
امتي على ضلالة اقول هذا الفصل يحتاج اي بيان مقدمة
تشتمل على معنى الاجماع لغة وشرعا عندنا وعند غيرنا فنقول
الاجماع جاء بمعنيين احدهما العزم على الشيء ومنه قوله تعالى
فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال النبي صلى الله عليه واله لا صيام لمن
لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق يقال اجمعوا
عليه اي صاروا ذا جمع عليه كقولهم البن الرجل واتمر اذا
صار ذا لبن وتمر فيكون للتصيير وهذا التي هي احد المعاني
التي جاء عليها باب الافعال واما في الاصطلاح فعند فقهاء
اهل البيت فهو عبارة عن اتفاق جمع من امة محمد على امر
من الامور على وجه يشتمل على قول المعصوم فقولنا جمع من امة
محمد اردنا به العدد المشترك بين جميع الامة وبعضهم سواء كان

واما على المخالف فلقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى والتوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
يقتضي وجوب اتباع سبيلهم متن

اكثرهم من اهل الحل والعقد او لم يكن وهي للتبيين الا للتبعيض و
قولنا من امة محمد ليخرج به اجماع الامم وقولنا على امر من الامور ليشمل
الامور العقلية والشرعية واللغوية وقولنا على وجه يشتمل على قول
المعصوم ليخرج الاجماع الذي لم يشتمل على قول المعصوم فانه
ليس بحجة عندنا واما في اصطلاح الجمهور فهو عبارة عن
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور والمراد
بالاتفاق الاشتراك في اعتقادهم او في القول والفعل الدال
على الاعتقاد والمراد باهل الحل والعقد المجتهدون في الوقت
وبين التعريفين فرق ما بين العام والخاص والفرق بين التعريفين ان
كلا منهما اعم من الاخر من وجه دون وجه لصدقهما على اتفاق
جميع اهل الحل والعقد على شيء وصدق الثاني دون الاول
على اتفاقهم على وجه لم يشتمل على قول المعصوم وصدق الاول
دون الثاني على اتفاق بعض اهل الحل والعقد على وجه يشتمل
على قول المعصوم اذا ثبت ذلك فاعلم ان اجماع امة محمد على
شيء حق وحجة عندنا وعندهم لكن وقع الخلاف في تعليل كونه
حجة فعندنا لكونه مشتملا على قول معصوم وعندهم لما علم قاعدة
من امتناع خلو دار التكليف عن امام معصوم وعندهم بالنقل من وجوه

[margin:] الاجماع في اللغة العزم [illegible]

ولقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل متن

منها ما احتج به ش وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الدلالة ان الله تعالى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ويلزم منه ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا ضرورة انه لا خروج من النقيضين واعترض بانا قلنا انه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو مشاقة الرسول كما لا يجوز ان يقال ان زنيت او شربت الماء عاقبتك والاعتراض عليه ان الظاهر من الاية ان اتباع غير سبيل المؤمنين هو اتباع سبيل الكافرين لان الاية نزلت في رجل ارتد عن الاسلام ولذلك قال من بعد ما تبين له الهدى كانه قال ومن يشاقق الرسول ويلحق بعد الايمان نوله ما تولى وان ذلك من الاجماع وهو ان ذلك ليس بظاهر فلا اقل ان لا يكون راجحا ونكون الاية مجملة فكيف يستدل بها ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء

على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ووجه الاحتجاج به ان الله تعالى وصف الامة بالوسط والوسط بمعنى العدل منها ينقل اهل اللغة ويدل عليه قول الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم فوجب ان يكون كل ما اختاروه حقا والا لم يكونوا عدولا والاعتراض عليه ان هذا الحكم اما ان يكون لهم في الاخرة او الدنيا والاول لا فائدة لهم فيه فيها والثاني اما ان يكون ثابتا لكل موجودين في ذلك الزمان او لهم ولغيرهم ممن يوجد بعدهم والاول لا ينفعهم لان قول الموجودين غير او لئك وكذا الثاني لان الموجودين في كل عصر بعضهم ولا يلزم عندهم من حصول هذا الحكم للجمع حصوله للبعض والفرض ان الضمير في قوله لتكونوا لا بد ان يعود الى المخاطبين الموصوفين بالعدالة فلو كان المراد جميع الامة وجب ان يعود الضمير اليهم على الجمع ولم يثبت شيء ان الشهادة على من يكون واما الفرض الثاني فبطلانه معلوم ضرورة لان كل واحد من الامة ليس بعدل لوجود الفساق ضرورة فبقي الثالث وهو ان يكونوا بعض الامة وهو الحق وح اما ان يكون ذلك البعض هم المعصومون فقط او هم مع غيرهم من الحاضرين الموصوفين بالعدالة ويكون

(margin) اي هذا الحكم ثابتا للكل الى كل واحد او للبعض دون البعض والاول اما ان يكون ح

ولقوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي
امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر متن

ولا بأس

المراد جعل بعضهم عدولا ليشهدوا على الناس كما هو الواقع
بان يسمى الكل باسم بعضهم ان قلت اسناد الامة على بعض الامة
خلاف الظاهر قلنا هذا مشترك الالزام لان الظاهر وصف
كل واحد من الامة بالعدالة وليس الامر عليه وح ليس حملها
على مطلوبكم باولى مما قلناه ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلالة
ان لام الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على انهم امروا بكل معروف
ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطا لكانوا قد اجمعوا على
منكر وح كانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو
خلاف مقتضى الآية والاعتراض عليه المنع من كون اللام
في اسم الجنس للاستغراق وعلى التقدير التسليم نحمل قوله تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر حالا عن كنتم خير امة وح
خيريتهم مقيدة بالامر بكل المعروف والنهي عن كل منكر لا مطلقا
وح لا يلزم مطلوبكم بل نحمل الامة على المعصوم لان الذي
يامر بكل معروف وينهى عن كل منكر ليس الا المعصوم سلمنا
او نحمل الكلام من جملة ما ورد الامر بصورة الخبر كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فالمعنى وامروا بالمعروف

هذا

ونهوا عن المنكر والذي يدل على ذلك تعذر حمله على الخبر لانه لو كان
لكانت احتمالات اربعة الاول ان يكون كل الامة آمرين
بكل المعروف وناهين عن كل المنكر والثاني ان يكون كلهم
آمرين ببعض المعروف وناهين عن بعض المنكر والثالث
ان يكون بعضهم آمرا ببعض المعروف ناهيا عن بعض المنكر
والرابع ان يكون بعضهم آمرا بكل المعروف ناهيا عن كل
المنكر والاولان باطلان بما علم ضرورة ان بعض
اشخاص الامة لم يتصف بتينك الصفتين والثالث
يبطل بما ذهبتم ان اللام للاستغراق وان الآية خرجت مخرج
المدح للامة وعلى هذا التقدير لم يبق لهم مدح ضرورة ان
كل امة من الامم كان فيهم من يامر ببعض المعروف وينهى عن
بعض المنكر واما الرابع فان صح حمل ذلك البعض على الائمة
المعصومين كما ذهب اليه اصحابنا فهو ذلك وان لم يصح
ثبت تعذر حمل الكلام على الخبر فوجب ان يحمل على الامر ان
قيل يجوز ان يكون المخاطب بهذا الخطاب مجموع الامة بمعنى
ان منهم من يفعل ذلك كما يقول الملك لعسكره انهم قهروا عسكر
في الدنيا ليفتحون البلاد ويكسرون الجيوش فان هذا الكلام

ولقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء متن

لا نفهم منه ان الملك وصف كل واحد من احاد العسكر بذلك بل انه وصف المجموع بذلك بمعنى ان ذا العسكر من هو كذلك قلنا هذا صحيح لكنا نقول ان الذين يفعلون ذلك هم المعصومون ان قبل لو خط الامة بالجمع والامام في كل عصر واحد فكيف يحمل عليه قلنا ان اخذ الامة بحيث يشمل الموجودين والمعدومين فيدخل فيهم كل الائمة المعصومين ولا اشكال حينئذ وان خصت بالموجودين يكون المراد بالامة الامام كقوله تعالى ان ابرهيم كان امة

ومنها ما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله من اخبار مختلفة اللفظ متقاربة المعنى كقوله لا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة وسالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها وغير ذلك من الاخبار ثم منهم من ادعى التواتر في ذلك اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى اما الاول فهو انا وان لم نقطع بصدق كل واحد بعينه من هذه الاخبار لكنا نقطع بصدق واحد غير معين منها اذ من المستحيل ان تكون كلها كاذبة وايها صدق ثبت المطلوب واما الثاني فهو ان هذه الالفاظ على اختلافها مشتركة في افادة معنى واحد فذلك المشترك يصير مرويا بكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك منقولا بالتواتر وهذان ضعيفان اما الاول فلانه مبني على كون كل واحد

من تلك الاخبار مفيدا لكون الاجماع حجة وليس الامر كذلك فان في تلك الاخبار ما لا يدل عليه اما الثاني فان ارادوا ان ذلك المعنى المشترك هو كون الاجماع حجة فكانهم قالوا نقل بالتواتر ان الاجماع حجة ومعلوم انه ليس كذلك والا لكان العلم بكون الاجماع حجة يجري مجرى العلم بوجود غزوة تبوك واحد وحنين وحاتم ولم يقع الخلاف فيه ولم يحتاجوا الى الاستدلال بعد تصحيح متن الخبر واللوازم كلها باطلة فالملزوم مثله وان ارادوا ان هذه الاخبار مشتركة في معنى يقتضي كون الاجماع حجة فلا بد لهم من افادة تصور ذلك المعنى اذ التصديق مسبوق بالتصور ثم اقامة البرهان على كونه مقتضيا لكون الاجماع حجة ولم يفعلوا ذلك ومنهم من اعترف بعدم كونها متواترة لكن قال لا يمكن النزاع في كونها مفيدة للظن فنقول انها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل الظن بكون الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب قال البحث الثاني لا يجوز احداث قول ثالث الى قوله جاز لعدم المانع اقول اختلفوا فيما اذا اختلفت الامة على قولين بمعنى ان بعضهم قال بالقول والبعض والآخر بالقول الآخر فهل يجوز احداث قول ثالث ام لا فقال الاكثرون لم يجز وهو مذهب الشيخ الطوسي منا وقال بعض المتأخرين

البحث الثاني لا يجوز احداث قول ثالث لزم منه ابطال ما اجمعوا عليه كالجد قيل له المال وقيل يقاسمه الاخ فحرمانه باطل وان لم يستلزم بطلان الاجماع جاز لعدم المانع متن

انتفى

بالتفصيل وهو اختيار المصنف وذلك ان القول الثالث ان رفع ما اتفق

الفريقان عليه لم يجز احداثه والا جاز لعدم المانع مثال الاول ان

الامة اختلفوا في الجد مع الاخ في الارث فقال بعضهم كله للجد وقال

آخرون المال لهما يقتسمانه فالقول بان المال كله للاخ وحده

مردود فانه يرفع الاجماع لانهم اجمعوا على ان للجد حظا من المال والخلاف

انما وقع في الزائد وكذلك اختلفوا في اشتراط النية في الطهارات

فقال قوم يشترط في البعض دون البعض وقال آخرون يشترط في الجميع

فالقول بعدم اشتراط النية في الجميع قول رافع للاجماع فلم يجز ومثال الثاني

فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص والرتق والقرن

في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقال قوم يفسخ بها اجمع وقال

آخرون لم يفسخ بها اجمع فمن قال يفسخ البعض دون البعض والاكثر

قوله رافعا للاجماع بل يوافق كلا من الفريقين في البعض دون البعض و

كذلك اختلفوا في الابوين مع الزوج فقال بعضهم للزوج نصف الاصل

وللام ثلث الاصل وللاب الباقي وقال آخرون للام ثلث الباقي

اي ثلث ما بقي بعد اخراج نصيب الزوج وللاب الباقي وكذا الحال

لو كان مكان الزوج زوجة فمن قال للام ثلث الاصل مع ان يقول

لها الفضل ثلث الاصل مع الزوجة ومن قال لها ثلث الباقي منهما اي

لها ثلث الباقي فيهما فلو قيل للام ثلث الاصل مع الزوج وثلث الباقي

مع الزوجة او بالعكس كان قولا ثالثا غير رافع للاجماع ما كان

لو لم تفصل الامة بين المسئلتين بل جمعوا بينهما في حكم من الاحكام

الخمسة فهل لمن بعدهم ان يفصل بينهما ويخص احدهما بحكم والاخرى

بحكم آخر قال والحق التفصيل وهو ان يقال الاول ان الامة ان نصوا

على عدم الفصل بينهما في الحكم بنصوصهم ام لا والاول لا يجوز لمن بعدهم الفصل

بينهما بل متى دل دليل في احدهما على حكم من حل او تحريم وجب ان يكون

في الاخرى كذلك والا لزم مخالفة الاجماع والثاني اما ان يعلم

ان طريقة الحكم في المسئلتين واحدة او لا يعلم فان كان الاول لم يجز

ايضا الفصل بينهما والا لزم مخالفة الاجماع مثاله من ورث العمة

ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى وانما جمعوا بينهما من

حيث انتظمهما حكم ذوي الارحام فلم يجز لمن بعدهم ان يمنع احدهما

من الارث دون الاخرى الا ان هذا الاجماع اضعف من سائر

الاجماعات وان كان الثاني فالحق جواز الفصل لمن بعدهم اذ لا

يلزم فيه مخالفة الاجماع لا في الحكم ولا في علة الحكم ولانه لو امتنع ذلك

لكان من وافق شافعيا في مسئلة لدليل وجب عليه ان يوافقه في جميع

المسائل اجمع المانعون من الفصل مطلقا بان نفي الامة اذ لك

ولو لم يفصل الامة بين المسئلتين فان نصوا على عدمه امتنع الفصل وكذا

ان علم اتحاد طريقة الحكم في المسئلتين كالعمة والخالة علته انهما كونهما

من ذوي الارحام فمن ورث احديهما ورث الاخرى ومن منع احديهما

منع الاخرى وان لم يكن كذلك جاز

متن

البحث الثالث يجوز الاتفاق بعد الخلاف فاذا اجمع اهل العصر على احد
قولي العصر الاول انعقد الاجماع واذا اجمع اهل العصر على حكم بعد اختلافهم على قولين
انعقد ايضا وانقراض العصر غير معتبر لنا ولنا ادلة الاجماع مع عدم الانقراض متى

بالتحريم في المسئلتين والاولون بالتخيير فيهما ثم اتفقوا على عدم
الفصل بينهما فالفصل بينهما خلاف الاجماع والجواب انهم ان
عنيتم بذلك انهم نصوا على عدم الفصل فليس محل النزاع
وان عنيتم به ان كل من قال باحدى المسئلتين فقد قال بالاخرى
فلا نسلم انه يمنع من الفصل فانه غير محل النزاع ولك البحث الرابع
يجوز الاتفاق بعد الخلاف الى قولهم مع عدم الانقراض
اولا يجوز ان تجمع الامة في مسئلة بعد ان اختلفوا
فيها خلافا للصيرفي لنا الوقوع فان الصحابة اختلفوا في
بيع امهات الاولاد والتابعون اجمعوا على المنع واذا
كان العصر الاول لفي كان حجة للعصر الثاني ان يتفقوا
على احد ذينك القولين وينعقد الاجماع خلافا لكثير من
المتكلمين وكثير من الفقهاء [illegible] لنا ان ما عليه العصر الثاني
يتناوله ادلة الاجماع ومتمسكا احتج الخصم بوجوه منها
ان فرض اختلاف العصر الاول الاتفاق على جواز الاخذ
بايهما اريد فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني لزم نسخ
الاجماع بالاجماع وهو باطل كما تقدم ومنها ان اتفاق
العصر الثاني اما ان يكون لا عن دليل وهو باطل او عن دليل

وهو ايضا باطل والا لما خفي على العصر الاول ومنها لو كان
قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة لكان قول احدى
الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة بالموت
ومنها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة
والجواب عن الاول ان اتفاقهم على ذلك الجواز
كان مشروطا بعدم طرو الاجماع فاذا طرى الاجماع زال
شرط الاجماع الاول فزال الاجماع وح لا يلزم نسخ الاجماع
بالاجماع وعن الثاني ان اتفاقهم لا بد ان يكون عن دليل ويجوز
ان يخفى الدليل على بعض الامة لا على كلهم وعن الثالث
انا لا نقول ان قولهم حجة بالموت بل نقول بموت احدى
الطائفتين تبين ان قول الطائفة الاخرى حجة لان الاجماع
قولهم بحث ادلة الاجماع وعن الرابع انه يقتضي ان لا
يكون اتفاق العصر الثاني اذا لم يكن مسبوقا بالخلاف حجة ولا
يكون اجماع الصحابة فقط حجة وهو الخصم لا يقول به وكذلك
لو اختلف اهل العصر على قولين ثم رجعوا الى قول واحد
منها اختلفوا في انعقاد الاجماع فمن قال بانعقاد الاجماع
في المسئلة السابقة قال بالانعقاد ههنا على سبيل الاولى
لانه كان للخصم هناك ان يقول المجمعون بعض اهل الامة

ولو قال بعض أهل العصر قولا وسكت الحاضرون فالحق أنه ليس بإجماع لاحتمال السكوت غير الرضا متن

وليس له ذلك هاهنا لأن المتفقين هاهنا هم المختلفون والمعتبر في انعقاد الإجماع هناك اختلفوا هاهنا وقد تقدم شبههم والجواب عنها واعلم أنه لا يشترط انقراض العصر في انعقاد الإجماع أي إذا اتفق أهل العصر على حكم كان حجة وإن لم ينقرضوا أصلا خلافا لأحمد وابن فورك لنا أن أدلة الإجماع تتناولهم وإن لم ينقرضوا لدخول المعصوم فيهم ولأنهم كل المؤمنين وأيضا لو اشترط انقراض العصر لم ينعقد إجماع أصلا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنه ما من عصر اتفق أهله على مسألة إلا ويوجد في زمانهم بعض أهل العصر الثاني ويحصل التلاحق والتداخل فلو جوز للاحق المخالفة لم ينعقد الإجماع أصلا واستضعف بعض المتأخرين هذه الحجة بأن المراد انقراض عصر الأولين الموجودين عند حدوث الواقعة واعتبار موافقة من أدرك ذلك الوقت من المجتهدين لا من أدرك عصرهم غيرهم أو نقول لا مدخل للاحق في الإجماع وإن كان الانقراض شرطا وفائدة الاشتراط ظهور فكره أو تخصيص الحجة بالمجمعين الأولين فيكون الخلاف بينهما لفظيا

عصرهم

ولو قال بعض أهل العصر قولا إلى قوله لم يكن إجماعا

ولو قال بعض الصحابة قولا ولم يوجد له مخالف لم يكن إجماعا متن

أقول إذا قال بعض أهل العصر قولا وسكت الباقون اختلفوا فيه فقال الجبائي إنه إجماع وحجة وقال الشافعي في إحدى الروايتين عنه ليس بإجماع ولكنه حجة وقال أبو هريرة من أصحاب الشافعي إن كان القول فتيا فهو إجماع وحجة وإن كان حكما لم يكن إجماعا ولا حجة احتج المصنف على أنه ليس بإجماع ولا حجة بأن السكوت كما يحتمل الرضا والموافقة يحتمل وجوها أخر ومع الاحتمال لا يمكن الجزم بل ولا الظن وتلك الوجوه أن يكون الساكت تردد في القائل أو هابه كما روي أن ابن عباس وافق عمر في مسألة العول وأظهر الخلاف بعده وقال هبته وكان مهيبا أو أنه لم يجتهد فيه فلم يخطر له الإنكار أو أنه اجتهد لكنه لم يصل إلى الحكم فتوقف أو أنه اجتهد ووصل إلى حكم لكنه ينتظر الفرصة أو أنه رأى أن كل مجتهد مصيب أو أنه علم أن غيره أنكر عليه وكفاه المؤنة قال بعض المتأخرين إن هذه الاحتمالات خلاف الظاهر لأن عادتهم الإنكار على المخالف وهو ضعيف واعلم أنه إذا قال بعض الصحابة قولا ولم يوجد له مخالف لم يكن إجماعا لأن ذلك إما أن يكون مما تعم به البلوى أو لا فإن كان الأول فلا بد أن يكون للباقين فيه قول إما مخالف أو موافق وإن لم يظهر فيجري ذلك مجرى السكوت وقد تقدم

والثاني يحتمل ان لا يكون للباقين فيه قول ح لم يكن اجماعا فان اجماع

اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لانهم بعض المؤمنين

اقول ذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة وحدهم حجة
وخالفه الجمهور في ذلك واستدل المص على عدم كونه حجة انهم
بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناوله ادلة الاجماع المتقدمة
وهذا ضعيف لان عدم دلالة ادلة معينة على حكم لا يدل
على عدم ذلك الحكم لجواز اثباته بدليل آخر وهو ما استدل
من نصره بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير
خبث الحديد والخطا خبث فكان منفيا عنهم فعد
طعن في هذا الدليل بوجوه ضعيفة والحق في جوابه ان يقال ان
الخبر ان لم يحمل على العموم اى على نفيها جميع الاخباث فلم يكن فيه
دلالة على نفي خبث الخطا وان حمل على العموم لنفي ان يكون
كل واحد منهم معصوما الا لصدر عنهم الذنب البتة لان الذنب
ايضا خبث ولا قائل به ولطر بعض المتاخرين هذا المذهب
بان العادة تقتضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الحاصرين
بالاجتهاد لا يجمعون الا على راجح وذلك يوجب رجحان
قولهم وانه واما اجماع العترة فانه حجة اني قول وعترتي
اهل بيتي اقول هذه المسئلة اصل عظيم يبني مذهب الشيعة

اما اجماع العترة فانه حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و
يطهركم تطهيرا ولقوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله و
عترتي اهل بيتي متن

عليها ولا باس ان نستقصي الكلام فيها والتكلم فيها ما لم يتكلم
غيري من الشيعة سؤالا وجوابا فاقول اجماع العترة بل قول واحد
منهم حجة ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا ووجه الدلالة ان الله تعالى اخبر بانتفاء الرجس عن اهل
البيت ع واهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين ع
ويدل عليه انه لما نزلت هذه الاية ادار النبي ص الكساء
على هؤلاء وقال هؤلاء اهل بيتي والخطأ والضلال من
الرجس فوجب ان يكون منفيا عنهم لا يقال ان الاية نزلت في
زوجات النبي ص لقصد دفع التهمة عنهن وامتداد الاعين
بالنظر اليهن ويدل عليه ما قبل الاية وما بعده وهو قوله يا نساء
النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن
بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا
الى قوله وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية
الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله
ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
الاية وايضا ان لفظ اهل البيت حقيقة فيهن لغة فتخصيصه
ببعض الناس خلاف الاصل ثم ان الخبر اثبت كون اولئك اهل البيت

ولا نمنع من كون نسائه من اهل البيت عند ورود علته ما قبل
الآية والخبر فانه روي عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله
الست من اهل البيت قال بلى ان شاء الله ان قلتم لو
كان المراد باهل البيت الازواج لقال عنكن ويطهركن
قلنا انما قال بلفظ التذكير لانه ادخل الذكور فيهن في هذا الحكم
فغلب التذكير على التانيث في العبارة كما هو القاعدة المشهورة
للعرب سلمنا اختصاص اهل البيت بمن ذكرتموهم لكن لا يلزم
منه كونهم مطهرين عن الرجس لان الآية تفيد ارادة التطهير
لا التطهير وعندكم لا يلزم من ارادة الله شيئا وقوع ذلك الشيء
فانه اراد الايمان من الكافر الذي مات على كفره ولم يقع
سلمنا ذلك لكن لا نسلم انهم مطهرون عن كل الرجس لان الرجس
المعرف باللام لم يعم كما تقدم لانا نقول ان ما قبل الآية وان
كان مختصا بالزوجات لكن الآية تختص بالمذكورين لان
الخطاب بلفظ الذكور وقد تقرر في علم الكتاب ان اللفظ
اذا كان ذا علامة التذكير يجب حمله على المذكر قوله انه
تغليب التذكير قلنا مجاز والاصل عدمه وان لم يكن الدليل
على ارادة المذكور غير اللفظ لكفى فكيف اذا وجد دليل خارج
اللفظ وهو الخبر المذكور وكون ما قبل الآية مختصا بالزوجات

قبل

لم يمنع من كون الآية مختصة بهؤلاء لان العدول من جماعة
الى اخرى في الخطاب جائز فقوله اهل البيت في الآية مختص
بهن قلنا ممنوع وعلى تقدير ثبوته فالنقل جائز يجب
ارتكابه بالدليل والدليل موجود وهو الخبر المذكور وكذا
كون الخطاب بلفظ التذكير قوله الخبر اثبت كون اولئك
اهل البيت ولا يمنع من كون نسائه من اهل البيت قلنا
لا يمتنع لان في الشاهد لو قال الملك لبعض خواصه اني اريد
ان اخص اهل بيتي بالاكرام والانعام فجمع ذلك الرجل
جماعة بين يديه ويقول هؤلاء اهل بيتي يفيد قطعا
ان غيرهم ليس من اهل بيته قوله يدل عليه ما قبل الآية
والخبر قلنا اما الآية فقد اجبنا عنها واما الخبر فيمكن
انها قد طلبت بذلك شرفا ومنزلة اذ هي التي روت الخبر
لا غير وعلى تقدير صدقها يمكن ان يخبر النبي ص خبرا لها
بذلك وان لم تكن من اهل البيت ولم يلزم الكذب لتعليقها
بالمشية فلعل الله تعالى لم يرد كونها منهم قوله الآية تفيد ارادة
التطهير قلنا صحيح الا ان ارادة سبب الفعل لا الفعل عينه
فاطلق السبب واراد المسبب بخلاف ارادة الايمان من الكافر
فان الارادة لفعل غيره ولا يجب وقوعه وذلك عندنا قوله الرجس

الموف لم يعم ولنا إلعم في النفي لانه تقدم حكم باذهاب ماهية الرجس
بعينه اذهاب سائر افرادها اذ لو بقي فرد منها لكانت الماهية
حاصلة منه فتكون الماهية باقية وقد فرضناها منتفية هذا خلف
ثم نقول الآية اما ان لا يتناول الزوجات من حيث اللغة او يتناولهن
فالاول مطلوبنا والثاني اما ان يكون الخبر الذي رويناه متواترا
او آحادا فالاول يجب تخصيصها به اجماعا وكذا الثاني
على الاصح كما تقدم ونقول المراد باذهاب الرجس اما ان
يكون اذهاب الريبة والتهمة كما قالوا وما قلنا من
اذهاب الخطاء والضلال وامثال ذلك اولا هذا
ولا ذاك والثاني مطلوبنا والثالث مدفوع بالاجماع
والاول باطل لان المذكور لا يدخلهم بالاتفاق
ولا ريبة ولا تهمة فيهم ان زالوا انما وجه الخطاب
اليهم كلهم بمعنى ان فيهم من يمكن ان يلحق به الريبة
كما يقال للجماعة فيهم من يفعل فعلا موجبا للريبة لا تفعلوا
ذلك فاني اريد بهذا النهي زوال الريبة عنكم وان
لم يمكن لحوق الريبة بهم كلهم قلنا اذا جوزتم ذلك
فلنجوز وان تدخل الزوجات ايضا في الخطاب
ويكون المراد اذهاب انواع الرجس عن بعضهم وان كان

الخطاب

الخطاب الى الجميع واما السنة فهي قوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن
تضلوا كتاب الله وعترتي اعلم اولا ان هذا الخبر يروى على وجهين
من حيث اللفظ احدهما هذا والآخر اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم
بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي فعلى الاول ما موصولة وان شرطية
والجملة الشرطية صلة ما والصلة مع موصولها منصوبة المحل بتارك
كتاب الله وعترتي بدلا من الموصول او عطف بيان وعلى الثاني ما مصدرية
بمعنى المدة متعلقة بتضلوا وان زائدة والتقدير اني تارك فيكم
الثقلين لن تضلوا مدة تمسككم بهما وكتاب الله وعترتي بدلان من الثقلين
او عطف بيان ووجه الدلالة على المطلوب ان الخبر دل على ان
المتمسك بهم في سائر الاحكام لن يضل ويلزم منه انهم ايضا لن
يضلوا فدل على عصمتهم لا يقال انه من الاخبار الآحاد وانتم قد
منعتم من وجوب العمل بالخبر الواحد سلمناه لكن لا نسلم ان الثقلين
هما الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة لما روي انه قال كتاب الله
وسنتي سلمناه لكن لم لا يجوز حمله على روايتهم وخصهم بذلك لانهم
اخبر بحاله من اقواله واحواله سلمناه لكن انما يدل الخبر على ان
المتمسك بهما لن يضل لا الذي يتمسك بالعترة وحدها سلمناه
لكنه معارض بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا

عليها بالنواجذ ولقوله اقتدوا باللذين من بعدي لبعض المهاجرين
ولقوله خذوا بشطر دينكم من الحميراء وليس العمل بما ذكرتموه اولى مما
ذكرناه لانا نجيب عن الاول بان الخبر متواتر مفيد للعلم صحيح اذ
الامة اتفقوا على نقله بعضهم للاستدلال به على ان اجماعهم حجة وبعضهم
للاستدلال به على فضيلتهم وانكار ذلك مكابرة وعلى تقدير كونه
من الآحاد لا يضرنا ذلك لانا نعمل بالخبر الواحد وانما منع من العمل
بخبر الواحد بعض اصحابه لا كلهم وعن الثاني ذانه كيف يمكن حمل
الثقلين على الكتاب والسنة مع التصريح بالعترة والخبر الذي ذكرتموه
يمنع صحته وعلى تقدير صحته نحن نقول بمقتضاه ولا منافاة بينه
وبين كون العترة ثقلا لا فضل المتمسك بهم لجواز اتصافهما
بهذه الصفة وعن الثالث ان حمله على رواتهم تخصيص من غير
دليل وعن الرابع ان الظاهر اتصاف كل واحد من الكتاب
والعترة بالصفة المذكورة لجعله كل واحد منهما ثقلا وعن الخامس
ان هذه الاخبار ليست في قوة الدلالة على المط كخبرنا وايضا
لانا نقول بل الآن كخبر اجماع هؤلاء حجة فوجب حمله على غير ذلك من الحكم
والذين قالوا ان اجماع الصحابة او الايمة الاربعة او الحكم
حجة افرضوا وكفى بالتواخير دليلا على بطلان مقالتهم قال المحقق
الرابع لا يحصل الاجماع الا عن دليل والا لزم الخطأ

على كل الامة اقول لا يجوز حصول الاجماع الا عن دلالة او امارة
خلافا لقوم جوزوا صدوره عن تخييت لنا ان القول في الدين
من غير دلالة ولا امارة خطأ وكلما كان خطأ فهو منفي عن جميع
الامة ويحصل من المقدمتين المط قالوا لو لم يكن الاجماع الا عن
دلالة او امارة لكانت الحجة هي تلك الدلالة او الامارة و
تسقط فائدة الاجماع وايضا اجماعهم على بيع المراضاة الا عن
دلالة ولا امارة والجواب عن الاول انه ينفي الاجماع
مطلقا والخصم لا يقول به وفائدة الاجماع انه كاشف عن الدليل
وقائم مقامه من وجه دلالته وعن الثاني ان عدم العلم بطريق
الاجماع لا يدل على عدم الطريق قال وهل يعتبر قول العوام
في الاجماع الى قوله وان لم يكن حافظا لها اقول لا يعتبر دخول
العامة في المجمعين خلافا للقاضي لانه لو فرض مخالفة العامي لمجتهدين نعم
يكن قول العامي خطأ لانه قول في الدين من غير دليل ومع ان
يكون قول المجتهدين حقا والا لزم اتفاق الامة على الخطأ وهو
المط وايضا اجمعت الصحابة خواصهم وعوامهم على عدم اعتبار
قول العامي في الاجماع احتج الخصم بانهم داخلون تحت المؤمنين
والامة فوجب اعتبار قولهم والجواب ان وجوب متابعة
كل الامة لا يقتضي وجوب متابعة غير المجتهدين والدليل الذي

والاجماع غير الصحابة حجة لتناول الادلة ولا يجوز وقوع الخطاء من احد شطري الامة في مسئلة ومن الشطر الثاني في اخرى لاستلزامه تخطية كل الامة متن

ذكرناه دل على وجوب متابعتهم واما العلماء واهل كل فن بعتبر قوله في الاجماع الواقع في ذلك الفن لا في غيره فلا اعتبار بقول الفقيه في مسايل الكلام ولا بقول المتكلم في مسايل الفقه ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن مجتهدا في المسايل الفروعية والاصولية لان كل واحد من هؤلاء كالعامي بالنسبة الى غير فنه واما الاصولي اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق اعتبار قوله في مسايل الفقه لانه متمكن من الاجتهاد الذي يتوصل به الى التميز بين الحق والباطل فيعتبر قوله كغيره من المجتهدين الحافظين للاحكام قال الاجماع غير الصحابة حجة الى قوله تخطية كل الامة اقول اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر لنا ان ادلة الاجماع متناولة لهم اما عندنا فلوجود المعصوم فيهم واما عند الجمهور فلان سبيلهم سبيل المؤمنين فوجب اتباعه لا يقال انما دلت الاية على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الحاضرين في وقت الخطاب لا الذين سيوجدون بعدهم لانا نقول انه يقتضي انه لو مات واحد من الحاضرين لم ينعقد الاجماع بالباقين لكن كثيرا منهم مات في زمن الرسول صلى الله عليه وآله فيلزم انتفاء الاجماع بالكلية واذا قال احد شطري الامة بمسئلة وقال الشطر الاخر في مسئلة اخرى لا يجوز ان يكون الشطران مخطئين في تينك المسئلتين بل اما ان يكونا

الفصل التاسع في الاخبار وفيه مباحث الاول ماهية الخبر معلومة بالضرورة فان عرض اشتباه ميز بما يحتمل الصدق والكذب متن

مصيبين او احدهما مصيبا والاخر مخطئا والا لزم تخطية كل الامة قال الفصل التاسع في الاخبار الى قوله يحتمل الصدق والكذب اقول هذا الكلام كانه جواب سؤال محذوف وذلك ان بعض الناس عرف الخبر بانه يحتمل الصدق والكذب واعترض عليه بان الصدق والكذب نوعا الخبر والنوع يعرف بالجنس كما يقال الصدق خبر مطابق والكذب خبر غير مطابق فيعرف الخبر بهما وقد اجاب عنه بان ماهية الخبر غنية عن التعريف معلومة بالضرورة لان كل واحد يخبر ويخبر له ويفرق بوقوفه بهيئة بينه وبين الانشاءات ويعلم بالبديهة ان الخبر جوابا له واما البديهة وذلك يقتضي بداهته واما قولنا انه الذي يحتمل الصدق والكذب فليس لتعريف ماهيته بل لرفع الاشتباه الواقع بينه وبين الانشاء واعترض على التعريف بوجوه الاول انها ان الواو العاطفة للجمع وذلك يقتضي اجتماع الصدق والكذب في خبر واحد وان بدل باو لكان للترديد وهو ينافي التعريف وثانيها ان من الخبر لا يحتمل الكذب فكان خارجا عنه وثالثها ان من قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يقال انه صدق ولا كذب والا لكان خبرا والجواب عن الاول ان الخبر من حيث هو خبر يحتملهما لكن احتمال اتصاف الشيء بالشيء لا يستلزم الاتصاف بالفعل حتى

البحث الثالث في شرائط المتواتر منها ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وان يكون المخبرون مضطرين الى ما اخبر عنه لاستنادهم الى الحس متن

قالوا يفيد الظن الغالب وخلافا لابي الحسين والكعبي وامام الحرمين والغزالي من الاشاعرة حيث قالوا يفيد العلم النظري وخلافا للمرتضى حيث توقف في الدليل الذي ذكره المص في جميع هذه المذاهب وهو ظاهر قال المرتضى وابو الحسين انا لا نقول بالنظري الا على انه يتوقف على علوم اخر وخبر التواتر يتوقف على العلم بان لا داعي للمخبرين على الكذب وانه لا لبس في المخبر عنه واذا كان كذلك امتنع ان يكون كذبا فوجب ان يكون صادقا والجواب لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة انه ضروري كسائر الضروريات والجواب عن الاول انا لو حلفنا بالايمان الصادقة انا جازمون بما اخبر عنه بالاخبار المتواترة وان لم يخطر ببالنا هذه الوسائط وعن الثاني ان كون العلم ضروريا كيفية له ويجوز ان يكون الشيء معلوما وكيفيته مجهولة قال البحث الثالث في شرائط المتواتر الى قوله فهو متواتر والا فلا اقول هذه شرائط حصول العلم بخبر التواتر اولها ان يكون السامع جاهلا لحصول العلم غير عالم بما اخبروا به لئلا يلزم تحصيل الحاصل والثاني ان لا يكون ذلك الخبر مسبوقا بشبهة او تقليد كخبر النص الصحيح المتواتر على امامة علي عليه السلام فان المنكرين كذلك خواصهم وعوامهم لما سبق لهم شبهة او تقليد لم يحصل لهم العلم الثالث ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين

وشرط قوم العدد واختلفوا فقال قوم اثنا عشر وقال ابو الهذيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضعة عشر والكل ضعيف بل المرجع فيه الى حصول اليقين وعدمه فان حصل فهو متواتر والا فلا متن

فانه لا يلزم من اجتماع الظنون علم الرابع ان يكون علمهم مستندا الى الحس لا الى العقل لكان المؤثر في حصول العلم هو العقل لا الخبر ويحصل المصدقين قسما واحدا ان قيل لو كان العلم مشروطا بحصول هذه الشرائط وكان نظريا بالضرورة يتوقف على العلم بهذه الشرائط لانا نقول انما يلزم ما ذكرتم ان لو قلنا ان العلم يتوقف على العلم بتلك الشرائط واما لو قلنا انه يتوقف على حصول الشرائط والعلم بحصول الشرائط يعلم من حصول العلم بالخبر فلا يلزم ما ذكرتم وشرط قوم غير محققين العدد في حصول التواتر ثم اختلفوا في تعيين اقل ذكر العدد فقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وخصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقيل اربعون اخذا من قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين وقيل سبعون اخذا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقيل ثلثمائة وثلثة عشر نظرا الى عدد اهل بدر وانما

يلزم اجتماعهما ولو بدل باولهم الضلال لان معناه امكان تطرق احدهما لا لمعينه

وعن الثاني ان خبر الله من حيث الخبرية يحتمل الكذب وامتناعه مستفاد

من خارج وعن الثالث ان الكلام خبران احدهما صادق والاخر

كاذب قال ولا يخفى عنهما اقول الحق انه لا واسطة بين الصادق

والكاذب لان الخبر اما ان يكون مطابقا لما في الواقع او لا والاول

الصادق والثاني الكاذب خلافا للجاحظ لما في الواقع او لا والاول

الصادق فانه اثبت واسطة ومنشا الخلاف ان الصدق الكلام

هل هو مشروط باعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها ام لا فعند الجاحظ

نعم ولذلك اثبت واسطة وهو الخبر والذي لا يعتقد مخبره انه مطابق

او غير مطابق واحتج عليه بقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله

كذبا ام به جنة وهم لم يكونوا معترفين لصدقه وجعلوا الجنة في مقابلة

الكذب ومقابل الشيء لا يكون منه والجواب لا نسلم انهم جعلوا

الجنة في مقابلة الكذب بل في مقابلة الافتراء وح لا يخرج الخبر

من كونها كذبا لان الكذب ح ينقسم الى الافتراء والخبر يكون

القاسم او كلي الى امرين متقابلين قال وهو اما ان يكون

مقطوعا بكونه صدقا او بكونه كذبا او يجوز فيه الامران

والاول سبعة المتواترة وما علم وجود مخبره اما بالضرورة او

بالاستدلال وخبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر الامام عندنا وخبر

كل الامة والخبر المحتف بالقرائن والثاني الخبر الذي علم عدم مخبره وجود

علم بالضرورة او بالاستدلال اقول الخبر كما ينقسم باعتبار مطابقته

لما في الواقع وعدم مطابقته كما تقدم كذلك ينقسم باعتبار جزم الذهن

بالمطابقة وجزمه بعدم المطابقة وعدم الجزم بهما فالاول سبعة اقسام

وهي التي عدها المصنف مثال الاول كخبر ان السماء فوقنا والارض

تحتنا ومثال الثاني كخبر ان العالم محدث والثالث والرابع

ظاهران لان الاسلام والشرع مبنيان عليهم وعلى صدقهما واما

خبر الامام فلانه معصوم وكذا كل الامة اما الاشتمال قولهم على قول

معصوم واما للاية كما تقدم ومثال السابع خبر من اخبر بموت خارج

عن بيت القاضي بموت ولده مع القيام فان الموت الى

البكاء والصراخ واحضار اسباب التجهيز واما الذي يجزم بعدم المطابقة

كمن اخبر بان السماء تحتنا والارض فوقنا وان العالم قديم واما

لا يجزم بالمطابقة وعدمها فهو ما عدا ما ذكرناه من اخبار الاحاد

التي لم تعتضد بالقرائن قال البحث الثاني في افادة التواتر

العلم الى قوله ولا يقبل التشكيك اقول التواتر في اللغة مجيء

واحد بعد واحد بفترة بينهم وفي اصطلاح العلماء عبارة

عن اخبار جماعة بلغوا الكثرة يفيد نفسه العلم مع قطع النظر عما ضم

اليه من القرائن والحق انه يفيد العلم اتفاقا للسمنية حيث

خصهم بذلك العلم المخبرون به اكثر وكل هذه التعيينات تكلفات
بارادة والحق ان اقل العدد الذي يحصل به العلم غير المعلوم لنا بل معلوم
سبحانه واذا حصل العلم بقول المخبرين حصل العلم بتعيين العدد ومثلوا
ذلك بالاكل والشرب فان المقدار الذي يحصل به الشبع والري
من الخبز والماء انما يعلم بعد حصول الشبع والري واعلم ان الشرايط
المذكورة كما تعتبر في خبر المسندين خبرهم الى الحس كذلك يعتبر في المسندين
خبرهم الى قوم آخرين وفي كل قوم من الوسايط وهو الذي يعبر عنه باستواء
الطرفين والواسطة واعلم ان ههنا شرايط اخر معتبرة عند اقوام
وهي غير معتبرة عندنا منها ما قاله بعض المسلمين وهو ان يكون المخبرون مسلمين
عدولا لان الكفر عرضة الكذب والعدالة ضابطة الصدق و
غرضهم به دفع تواتر النصارى في قتل عيسى وصلبه وما نقلوه عن
عيسى عم من كلمة التثليث وهذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان اهل
قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم لحصل لنا العلم وبين ذلك الا
ان اكثر ذلك مانع من التواطي على الكذب لا الاسلام والعدالة
ومنها ما قالته اليهود وهو ان يكون المخبرون مشتملين على الاذلاء
والمساكين وغرضهم بذلك دفع تواتر النصارى والمسلمين في معجزات
عيسى ونبينا محمد صلعم لانهم اذا لا دولة لهم بل خلوا في المتواترين

البحث الرابع خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر على قولنا لانه غني عن الكذب حكيم في افعاله
عالم بكل معلوم فاستحال وقوع الكذب منه ولان الرسول عليه السلم اخبر بصدقه
ولا دور ههنا وخبر النبي عم صدق لدلالة المعجزة عليه وخبر كل الامة صدق لما
فصلته بينات

الاجماع حجة
متن

ضعيف ايضا لانا نجد في انفسنا الجزم بخبر الاكابر وغيرهم اذا
البهود الشرايط المذكورة وان لم يشتملوا على الاذلاء ومنها ما اعتبره
ابن الراوندي البعض وهو ان لا يكونوا على دين واحد ومنها ما اعتبره
ان يدخل فيهم المعصوم ومنها ما اعتبره قوم وهو ان لا يحويهم بلد
ولا يحصرهم عدد ومنها ما اعتبره آخرون وهو اختلاف انسابهم و
اوطانهم واديانهم ليؤمن تواطئهم على الكذب وضعف هذه
الشرايط يعلم بادنى تامل قال البحث الرابع خبر الله تعالى
صدق الى قوله لما بينا ان الاجماع حجة اقول لما كان اعداد الخبر
المتواتر اخبار او واجبة الصدق شرع بذكرها وهذه الاخبار
وان تقدم ذكرها الا انه لم يستدل على صدقها فاعادها ههنا
واستدل على صدقها فمنها خبر الله تعالى واستدل المص عليه بوجهين
الاول وهو على قاعدة المعتزلة ان الكذب قبيح وكل قبيح محال
عليه اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى فلانه عالم بالذات
غني بالاطلاق فيكون عالما بقبح القبيح صارفا له عن فعله وليس له داع
الاحتياج وكل من ليس له داع الى الفعل مع وجود الصارف
يمتنع عليه الفعل قال فخر الدين الرازي مخاطبا للمعتزلة بطلان
ان هذا المط ظاهر على اصلكم وليس كذلك لانكم ان اردتم الكذ

الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه مع قطع النظر عن الزايد والمضمر
فلا يمكنكم القطع باستحالة الكذب عليه تعالى لان اكثر عمومات القرآن
مخصوصة وهي غير مطابقة للمخبر عنه بحسب ظاهر اللفظ وكذلك القول
في الحذف والاضمار وان اردتم به الكلام الذي لا يطابق المخبر
عنه وان نظر الى الزايد والمضمر فلا نسلم ان لا يكون في الوجود كذلك
لانه لا خبر لو فرض كذبه الا وهو بحال لو اضمر فيه او حذف منه
لصدق اقول هذا التشكيك خال عن التحصيل لانا نعلم ان التغيير الكائن
لكن الزيادة والاضمار على قسمين قسم يجوز في كلام الحكيم وقسم لا يجوز
فالكذب هو الكلام الذي لا يطابق المخبر وان اضمر فيه او حذف عنه
ما جاز اضماره وحذفه فتخصيص العام لا يستلزم الكذب لان
الملازم العام على الخاص جائز في لغة العرب وكذلك قوله تعالى
وجاء ربك ليس بكذب لان الاضمار في مثل هذه الصورة جائز
للقرينة العقلية وهي استحالة المجيء عليه وقول زيد مثلا
ضربت عمرا والحال انه لم يضربه كذب ان اراد مدلول اللفظ
وان اراد ضربت اخاه او غلامه فهو غلط لان الاضمار
في مثله لم يجز والدليل الثالث وهو الذي استدل به المصنف الى
ان الرسول اخبر بتصديق اخبار الله تعالى وكلما اخبر به الرسول

توقف
حق ولا دور فيه لان صدق قول الله تعالى على هذا التقدير وان
على صدق قول الرسول لكن صدق قول الرسول لا يتوقف على
صدق قول الله تعالى لان تصديقه باظهار المعجزة يجري مجرى قوله
انت رسولي وقوله انت رسولي يجري مجرى قول حز قال للوكيل
انت وكيلي وهذه الصيغة للانشاء والانشاء لا يدخل فيه
التصديق او التكذيب الوكيل وكيل سواء كان الله صادقا او
كاذبا اقول فيه نظر لان قول القايل انت وكيلي انما يكون انشاء
ان لو قصد الانشاء واما ان لم يقصد فيكون اخبارا صادقا
او كاذبا وح يجوز ان يكون اظهار المعجزة بمنزلة الخبر لا الانشاء
وح يتوقف صدق الرسول على صدق الله تعالى لانه لو جاز
عليه الكذب لجاز ان يكون المعجز قايم مقام الخبر الكاذب فيكون
الرسول كاذبا فلو اثبت صدقه تعالى بخبر الرسول لزم الدور
ومنها خبر الرسول والدليل على صدقه المعجزة هكذا قاله الرازي
وفيه نظر لان المعجزة انما تدل على صدقه مطلقا لو ادعى انه صادق
في جميع الخبريه وتظهر المعجزة عقيب الدعوى وذلك غير معلوم بل
الحق ان يستدل على صدقه في دعوى الرسالة بالمعجزة وعلى غيرها
بالقدم من الدلائل على عصمة الانبياء ومنها خبر الامام وقد تقدم

البحث الخامس خبر الواحد وهو ما يفيد الظن وان تعدد المخبر وهو حجة في الشرع خلافا للسيد المرتضى وجماعة لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون متن

قال البحث الخامس في الاجماع دال على عصمتهم وكذا خبر كل الامة

خبر الواحد هو ما يفيد الظن الى قوله ولم ينكر عليهم فكان اجماعا اقول خبر الواحد خبر يفيد الظن سواء كان رواية واحد او اكثر فلو اكثروا واختلف الناس في وقوع التعبد به والحق ان التعبد ورد به سمعا وعقلا وهو قول القفال وابن سريج وابي الحسين البصري خلافا لبعضهم حيث لم يجوز التعبد به اصلا والمرتضى حيث جوز عقلا ومنع وقوعه سمعا وللجبائيين وابي جعفر الطوسي قالوا ورد التعبد به سمعا لا عقلا واتفق الجميع على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية واستدل المصنف على المطلوب بالنص والقياس والعقل والاجماع اما النص فانما ان الاولى قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم الاية ووجه الدلالة ان الله تعالى اوجب الحذر على القوم عند اخبار عدد غير مفيد للعلم وانما قلنا انه اوجب الحذر لانه قال لعلهم يحذرون ولعل للترجي محال على الله تعالى فوجب حمله على لازمه وهو الطلب وقد تقدم ان الطلب الوارد منه تعالى يجب حمله على الوجوب وانما قلنا ان هذا الايجاب عند الاخبار لانه قال ولينذروا قومهم والانذار

عبارة عن خبر مخوف والخبر داخل في مفهوم الخبر المخوف وانما قلنا ان هذا اخبار عدد لا يحصل العلم بهم لان لفظ الطائفة يطلق على الثلثة فما فوقها والعلم لا يحصل بالثلثة ولا فوق ذلك واعترض ابو الحسين على ذلك بان الانذار الذي اوجب عنده الحذر لم لا يجوز ان يكون من الفتوى ويقوي هذا الاحتمال انه قال وليتفقهوا في الدين والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا الخبر واستخرج المصنف هذا الاعتراض وجعله لازما ويمكن ان يجاب عنه بان تعالى حمل هذا الانذار على الفتوى يوجب التخصيص من جهة الانذار وهو ظاهر ومن جهة القوم ايضا لانه لو اراد الفتوى لكان المراد بالقوم غير المجتهدين ولا دليل على هذا التخصيص فوجب حمل الانذار على مطلق الخبر المخوف سواء كان في الفتوى او الرواية فان الخبر كما يروى للمجتهد ليتمسك به كذلك يروى للعامي ليتبع به من الانزجار وغيره الاية الثانية قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الاستدلال به انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد العدل لكان اما يجب رده او التثبت فيه والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الخبر الواحد اما يجب قبوله او لا يجب والثاني اما ان يجب رده

وايضاً قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخبار الفاسق فاذا
اخبر العدل فلا يخلو من ان يجب القبول وهو المط او الرد فيكون اسوأ حالا
من الفاسق وهو بط او يتوقف فينتفي فائدة الوصف بالكلية متن

او لا يجب وهذا الثاني اما ان يجب رده او لا يجب والثاني
هو التثبت وهذا حصر عقلي فيلزم من رفع الاول ثبوت احد
الباقيين وبيان بطلان التالي ان الرد يستلزم ان يكون العدل
اسوأ حالا من الفاسق لان الله تعالى اوجب التثبت م وكذا انه
لو وجب التثبت عند اخبار الواحد العدل لم يبق لصفة الفسق
في الآية فائدة البتة والظ لو كان كون خبر الواحد واحدا
صالحا لكونه علة للتثبت لما علق الله تعالى التثبت بالفسق
لان كون الواحد واحدا صفة ذاتية وكونه فاسقا صفة عرضية
مفارقة ولا يعلل بالوصف المفارق مع وجود الذاتي كما لا
يعلل الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت
الذي هو صفة ذاتية صالح للتعليل به وهذا دليل حسن اصلحه
حتى صار هكذا واما القياس فهو قياس الخبر على الفتوى
والشهادة في وجوب العمل عليه فانهما معتبران باجماع المسلمين
ولم يفيد العلم والجامع بينهما تحصيل المصلحة المظنونة او دفع
المفسدة المظنونة وللقائل ان يقول ان هذا قياس مع
وجود الفارق وهو ان الفتوى امر ضروري اذ لا يمكن تكليف
كل واحد بالاجتهاد وكذا الشهادة لاجل تمييز الحق عن الباطل

عند اخبار الفاسق في الآية [illegible]

وايضا فان خبر الواحد مقبول في الفتوى والشهادات مع انتفاء العلم متن

وليس الخبر كذلك لانه ان وجد دليل قطعي في الواقعة يعمل عليه والا
يعمل بالبراءة الاصلية واما العقل فهو ان العمل بخبر الواحد يجب
لدفع ضرر مظنون وكل ما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فان
العدل اذا اخبر حصل ظن وجود الامر واذا ضم هذا الظن الى
ما علم ان في مخالفة الامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب واما الكبرى
فان العقل يحكم بامتناع العمل بالمرجوح او بالراجح والمرجوح معا فتعين
العمل بالراجح فقط وهو المط واما الاجماع فهو ان بعض الصحابة عمل
بخبر الواحد ولم ينكر احد فكان اجماعا بيانه ان الصحابة رجعوا
الى خبر الصحابي ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وروي
انه قضى بنقيضه بين اثنين فاخبره بلال ان النبي ص قضى فيها
بخلافه فنقض حكمه ورجع الى قوله وقال احد يذكر الله امرأ
سمع من رسول الله شيئا في الجنين فقام اليه حمل بن مالك
فاخبره ان النبي ص قضى فيه بغرة فقال لولم نسمع هذا لقضينا
فيه بغيره وروي انه ما كان يورث المرأة من دية زوجها
فاخبره الضحاك ان النبي ص كتب اليه ان يورث امرأة اشيم
الضبابي من دية زوجها فرجع وروي انه قال في المجوس ما ادري
ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله ص

وايضا فانه تيقن في عصر مظنون فيكون واجبا ولان جماعة من الصحابة عملوا باخبار الاحاد ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا متن

يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم وكان علي رضي الله عنه يحلف الراوي وقبل رواية الصديق بغير يمين وقبل رواية المقداد في حكم المذي وقال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة فلا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة وقال انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب اذ اتانا آت فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها وقيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل ومن طالع كتب الاخبار يجد الاخبار كالقطرة بالنسبة الى بحر هذا الباب ان قيل هذه اخبار آحاد وكيف يمنع وجوب العمل بخبر الواحد فكيف يثبت بها والجواب انا ما ذكرناه انهم عملوا بهذه الاخبار وذلك يدل على محل النزاع لجواز ان يكن عملهم لا بهذه الاخبار بل لما سمعوا الخبر ذكروا دليلا واجتهدوا اجتهادا دلهم الى الحكم الموافق للخبر والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان

كل

كل واحد من هذه الاخبار وان كان من الاحاد لكن الاخبار اذا كثرت يمتنع ان تكون كلها كاذبة بل لا بد ان يكون واحد منها لا على التعيين صادقا واذا صدق حصل المطلوب اشتراك الجمع في المعنى المطلوب وهو ان هذه الاخبار باسرها قد اشتركت في انهم قبلوا خبر الواحد فصار هذا المعنى المشترك منقولا بكل هذه الاخبار فيكون متواترا معنى وان كانت خصوصياتها منقولة بالآحاد والظاهر روي الائمة من قريش فرجعوا الى قوله وهذا الحديث منقولا بالتواتر ويتصل به الوجه الثاني ان علمهم لو كان بغير هذه الاخبار لوجب عليهم اظهار ذلك الغير عادة ودينا اما العادة فلان الجمع العظيم اذا اهتموا باراد التلبيس عليهم ثم ظفروا على دليل راكد به عنهم اللبس لا بد في العادة ان يظهروه ويستبشروا به ويتبجحوا من ذهابه عليهم واما الدين فلانهم لو عملوا عند الخبر بشيء آخر لا زعموا انهم عملوا بمجرد ذلك الخبر وايهام الباطل غير جائز كما ان فاعلا لو قال لجماعة احكموا في هذه المسئلة بمجرد شهوة فتذكر الجماعة في الحال حديثا موافقا لشهوة ذلك القائل فعملوا به لم يكن من حقه الدين ان يخفوا ذلك الحديث قال **البحث السادس** في شرائط الى قوله فيلزم المجتهد بالشروط اول هذه شرائط خبر الواحد

البحث السادس في شرائط اشترط كون الراوي بالغا عاقلا مسلما عدلا ضابطا فلا يقبل رواية الصبي لانه ان لم يكن مميزا لم يحصل الظن بقوله وان كان مميزا يقف الحرج عنه مع الكذب فلا يمتنع منه ويقبل روايته لو كان صبيا وقت التحمل بالغا وقت الاداء متن

والكافر لا يقبل روايته سواء كان مذهبه جواز الكذب أو لا لأنه فاسق والفاسق مردود
الرواية للآية ولا يقبل رواية المجهول حاله خلافا لأبي حنيفة لأن عدم الفسق
شرط في الرواية وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط متن

وهي خمسة الأول أن يكون المخبر بالغا فلا يقبل خبر الصبي بما ذكره وبانه
من الفاسق لكون الفاسق يخاف الله تعالى بخلاف الصبي وسيأتي
أن خبر الفاسق غير مقبول وأما لو كان صبيا حال التحمل بالغا حال
الأخبار فتقبل روايته بالإجماع فإن الناس كانوا يحضرون
الصبيان مجالس الرواية من غير نكير عليهم وأيضا قبلوا رواية
ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير من غير فرق بين ما
حملوه بعد البلوغ أو قبله الثاني العقل فإنه لا يمكن مع الجنون
الضبط والاحتراز عن الخلل الثالث الإسلام فلا يقبل
رواية الكافر الذي ليس من أهل القبلة بالإجماع وأما الذي
من أهل القبلة كالمجسمة وغيرهم فقد بينا أنه لا تقبل روايته
وهو مذهب القاضي وعبد الجبار خلافا لأبي الحسين البصري
فإنه قال إن كان مذهبه جواز الكذب فلا تقبل روايته و
إلا قبلت لنا أنه فاسق والفاسق مردود الرواية الرابع
العدالة وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى
والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب
عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف في حبة وسرقة
باقة من البقل وعن المباحات القادحة في المروءة كالأكل

نغ

البحث السابع في ما ظن أنه شرط وليس كذلك الصحيح أنه إذا كان عدلا قبلت روايته وإن عضده
ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو الاجتهاد أو رواية عدل آخر خلافا للجبائي لأن الصحابة رجعوا إلى أخبار
العدل وإن كان واحدا ولأن الأدلة يتناوله ولا يشترط كون الراوي فقيها خلافا لأبي حنيفة
فيما خالف القياس لما تقدم من الأدلة العامة ولقوله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فأداها
كما سمعها متن

في الطرق والبول في الشارع والدليل على أن الفاسق لا تقبل روايته
قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أمر بالتثبت عند
نبأ الفاسق والتثبت يغاير القبول إن قيل كما أن التثبت غير
القبول كذلك غير الرد وأنتم تقولون بالرد قلنا فائدة التثبت
ظهور الصدق وذلك إنما يكون عند خبرة الراوي لا عند جهالته
وأما رواية المجهول وأما رواية المجهول حاله فغير مقبولة عندنا
وعند ش خلافا لح لنا أن شرط قبول الرواية عدم الفسق وهو
مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط فإن قيل الشرط
رد الرواية الفسق وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط
والجواب لا يلزم من عدم الرد القبول لأن بينهما واسطة وهو التوقف
الخامس الضبط وهو أن لا يكون سهوه أكثر من ذكره ولا مساويا
له فإن عند عدمه لا يؤمن من الاختلال في الرواية من الزيادة و
النقصان والتبديل قال البحث السابع في ما ظن أنه شرط
وليس كذلك الى قوله مع تطاول الازمنة اقول هذه شرائط
اعتبر كل واحد منها قوم في قبول خبر الواحد وليست بشروط عندنا
أولها قول الجبائي فإنه قال لا يقبل قول الواحد العدل إلا
إذا اعتضد بقول عدل آخر أو بظاهر أو بعمل بعض الصحابة

١

ورب حامل فقه ليس بفقيه ولا يشترط عدم مخالفة الراوي له لاحتمال صيرورته الى ما توهمه دليلا وليس كذلك والاقرب عدم اشتراط نقل اللفظ مع الاتيان بالمعنى كملا لان الصحابة لم ينقل الالفاظ كما هي لانهم لم يكتبوها ولم يكرروا عليها مع تطاول الازمنة متن

او باجتهاد او يكون شهرا لنا ما تقدم من ان الصحابة قبلوا خبر

الواحد وان لم يكن معتضدا بشيء من ذلك وايضا الادلة

الدالة التي ذكرنا ها دلت على القبول وان لم يعتضد بشيء مما ذكره

احتج الخصم بانه صلعم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له الصحابة

اب لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ولم

يقبل عمر على خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري

ورد خبر فاطمة بنت قيس وايضا اعتبر في الشهادة العدد فكذا

الخبر بالقياس عليه بل ههنا اولى لان الرواية تقتضي شرعا

عاما بخلاف الشهادة والجواب عن الاول انه لما تعارض

رواياتنا التي تقدمت وهذه الروايات وجب الجمع بينهما

بان يحمل رواياتنا التي تقدمت وهذه الروايات وجب

الجمع بينهما على الواقعة المجردة عن التهمة وهذه على الواقعة التي فيها

التهمة وعن الثاني انه منقوض باموراعتبر في الشهادة

دون الرواية كالحرية والذكورة وعدم القرابة الثاني

قول بعض الحنفية فانه قال اذا كانت الرواية مخالفة للقياس

فانظر ان كان الراوي فقيها قبل روايته والا فلا لنا

ان الادلة التي تقدمت لم تفصل بين الفقيه وغيره والحديث الذي

ذكره المصنف على عدم اشتراط الفقه احتج ح بان الخبر و

القياس دليلان تعارضا من غير ترجيح فوجب التساقط و

الرجوع الى غيرهما وايضا صدق الراوي لا يدل على كونه حجة

لانه ربما روى ذكر رجل عند الرسول فقال عم افلوا

خبر الرجل فالفقيه يعلم انه يصرف الى المذكور والعامي ربما

ظن الاستغراق والجواب ان الاول لا يرد علينا

لانا لا نقول بالقياس وعن الثاني ان ذلك الخبر لم يتوقف

على الفقه بل على الطبع السليم ان كان عربيا وعلى علم العربية

ان كان اعجميا الثالث قول بعض ح وهو ان الراوي

ان كان مذهبه بخلاف روايته وجب المصير الى مذهبه

لانه ما ما مقاصد النبي صلعم لمشاهدته اياه ولذلك

حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل

الاناء سبعا على الندب لان مذهب ابي هريرة الاقتصار

على الثلث وقال ش ان كان تاويل الحديث بخلاف

الظاهر ارجع الى الحديث وان كان احد محملي اللفظ

المجمل ارجع الى تاويله وهذا حق لان المقتضي لقبول

الخبر قايم وهو ظاهر اللفظ والمعارض مخالفة الراوي لا يصلح

البحث الثامن في الاخبار المردودة خبر الواحد اذا اقتضى علما ولم يوجد في الادلة القاطعة ما يدل عليه وجب رده لانه اقتضى التكليف بالعلم ولا يفيده فيلزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت به البلوى خلافا للحنفية لعموم الادلة ولان الصحابة رجعوا في احكام الرعاف والقيء والقهقهة في الصلوة الى الاحاد مع عموم البلوى فيها متن

للمعارضة. لاحتمال ان يتوهم ما ليس بدليل دليلا الرابع قول ابن سيرين وبعض المحدثين من اشتراط نقل الحديث بالفاظه من غير تغيير من زيادة ونقصان وتبديل والحق عدم الاشتراط لكن بثلث شرايط الاول عدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى الثاني عدم الزيادة والنقصان الثالث مساواة الترجمة للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب ورد على قسمي المحكم والمتشابه وليس يعلم الله تعالى فلا يجوز التغيير وهو مذهب ابي الحسين البصري ولنا ان الصحابة ما كانوا يكتبون الروايات في مجالسها ولا يكررون عليها ويروونها بعد ذلك في الازمنة وذلك يوجب القطع بتعذر روايتهم الفاظها ولذلك كان ابن مسعود اذا روى حديثا قال هكذا او نحوه وايضا انهم نقلوا معنى واحدا مختلفة مذكورة في مجلس واحد من غير نكير لبعضهم على بعض احتج الخصم بقوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها وذلك يقتضي عدم جواز الترجمة والجواب ان ناقل المعنى كما هو مؤد كما سمع ولذلك يصح ان يقال للترجم قل كما قال اوادى المعنى كما قال قال البحث الثامن في الاخبار المردودة الى قوله مع عموم البلوى فيها اقول خبر الواحد اما

لنقل ان يقتضي العلم او العمل اي غرض الخبر اما ليعلم مقتضاه او ليعمل بمقتضاه فالاول اما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فالاول وجب قبوله لجواز ان يقتصر به على آحاد الناس الاشخاص واقتصر على غيرهم بدليل آخر والثاني يجب رده سواء اقتضى مع ذلك العمل او لا لاداءه الى التكليف بما لا يطاق لانه يقتضي العلم ولا دليل يدل عليه مثال ما يقتضي العلم فقط كان يقول اعلموا ان موسى نبي اسرائيل هو موسى صاحب الخضر ومثال ما يقتضي العلم والعمل كان يقول اعلموا ان صلوة الوتر واجبة او مستحبة والثاني وهو الذي يقتضي العمل يجب قبوله مطلقا سواء لم تعم به البلوى او عم كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر او خبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم الليل وخبر رفع اليدين عند الركوع والاكل في الصوم ناسيا خلافا للكرخي وبعض الحنفية فيما عم به البلوى لنا النص والالزام اما النص فهو ان الادلة المتقدمة عامة في وجوب العمل بخبر الواحد واما الالزام فهو ان حكم الرعاف والقيء والفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة انما اثبته الخصم باخبار الآحاد مع عموم البلوى بها ان قيل ليس هذه الاحكام

كمن الذكر في عموم البلوى قلنا سلمنا عدم المساواة لكن لا نخرج به ذلك عن عموم البلوى قال والمرسل لا يقبل خلافا ح و م وجمهور المعتزلة لان عدالة الاصل مجهولة والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط اقول الخبر المرسل صورته ان يقول العدل والذي لم يلق الرسول قال رسول الله صلعم وهو عندنا غير مقبول الا اذا علم انه لا يرسل الا عن عدل خلافا ح وم وجمهور المعتزلة لنا ان عدالة الراوي شرط في قبول الرواية وعدالة الاصل مشكوك فيها والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وانما قلنا ان عدالة الاصل مشكوك فيها لانه لم يوجد الا رواية الفرع ورواية الفرع عنه ليس تعديلا وعلى تقدير ان يكون لا يقتضي ان يكون عدلا في نفسه لاحتمال انه لو عينه لنا لوقفناه كجرح لم يطلع هو عليه احتج بان المرسل قبلته الصحابة والتابعون من غير نكير عليهم وذلك يقتضي الاجماع اما انهم قبلوه فانهم قبلوا اخبار ابن عباس رضي الله عنه مع كثرة رواياته وقد قيل انه لم يسمع من النبي صلعم الا اربعة احاديث لصغر سنه فلما روى عن النبي صلعم انما الربا في النسيئة وال

تعديلا

لما ان النبي صلعم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة فقال في الخبر الاول لما رجع فيه اخبرني به اسامة بن زيد وفي الخبر الثاني اخبرني به اخي الفضل وروى ابن عمر عن النبي صلعم من صلى على جنازة فله قيراط مثل احد واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وروى ابو هريرة عن النبي صلعم انه قال من اصبح جنبا في رمضان فلا صوم له فقال ما انا قلته ورب الكعبة ولكن محمدا قاله فلما روجع فيه قال حدثني به الفضل بن عباس واما التابعون فقد كانت من عادتهم ارسال الرواية ويدل على ذلك ما روي عن الاعمش انه قال قلت لابراهيم النخعي اذا حدثتني فاسند فقال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني واذا قلت لك حدثني عبد الله فقد حدثني جماعة عنه ويدل ايضا ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما من غير نكير وقال ش لا اقبل المراسيل الا مراسيل الصحابة او مرسلا قد اسنده غير مرسله او ارسله راو اخر روى عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عمن فيه طعن كمراسيل ابن المسيب قال والكاجزم

اسماعيل

البحث التاسع في الجرح والتعديل العدد شرط في الجرح والتعديل في الشهادة دون الرواية لان الفرع لا تزيد على الاصل ولا بد من ذكر سبب الجرح دون التعديل متن

راوي الاصل يكذب رواية الفرع عنه لم تقبل رواية
الفرع وان توقف قبل قول الفرع لعدم المنافي اقول
اذا روى الفرع عن الاصل فالاصل اما ان يصدقه او يكذبه
او يتوقف فيه فالاول لا كلام في قبوله والثاني لا خلاف
في رده كل واحد منهما يكذب الآخر فلا بد من كذب احدهما
وايهما كذب سقط شرط القبول دون العدالة والثالث اختلفوا
فيه فذهب الشافعي واحمد في احدى الروايتين عنه الى
وجوب القبول وهو الصحيح خلافا للكرخي وجماعة من الحنفية
دليلنا ان الفرع عدل وتوقف الاصل لا ينافيه فوجب
القبول وايضا روي ان ربيعة بن عبد الرحمن روى عن سهيل
بن صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلعم انه قضى باليمين
مع الشاهد ثم نسيه سهيل وكان يقول وحدثني ربيعة عني عن
ابي حدثه عن ابي هريرة عن النبي صلعم ويرويه ولم ينكر
عليه احد من التابعين فكان اجماعا منهم على جوازه قال البحث
التاسع في الجرح والتعديل الى قوله وليس الحكم
بالشهادة جرحا اقول الاظهر ان العدد شرط في الجرح و
التعديل في الشهادة دون الرواية خلافا للقاضي حيث

ومع التعارض يقدم الجارح قطعًا فيتعارضان واذا حكم بشهادته او عمل بروايته
او قال هو عدل لاني عرفت منه كذا او اطلق مع عرفانه فهو تزكية ولو روى عنه لم يكن
تزكية الا ان يكون عادته عدم الرواية عن غير العدل
وليس ترك الحكم بالشهادة جرحًا متن

لا يشترط العدد لا في الشهادة ولا في الرواية ولبعض المحدثين
حيث يشترط العدد فيهما لنا ان المزكي والجارح فرعان على
المزكى والمجروح وقد ثبت ان العدد لا يشترط في الخبر
الواحد فلا يشترط في الفرع على سبيل الاولى وهذه العدة
مفقودة في الشهادة فلذلك اعتبرنا في تزكية الشهود وجرحهم
العدد ويشترط ذكر سبب الجرح دون التعديل وهو مذهب الشافعي
لانه قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه
بخلاف العدالة فانه لا تثبت الا بنفي سائر الاسباب
الجرح وذلك متعسر خلافا للقاضي فانه قال ان لم يكن المزكي
والجارح بصيرين بهذا الشأن فلم يصلحا لذلك والا
فلا معنى للسؤال والاولى ان يقال ان كان المزكي والجارح
عالمين باسباب الجرح والتزكية فلم يحتج الى ذكر
السبب والا فلا بد من ذكر السبب فيهما واذا تعارض
المزكي والجارح فاما ان يثبت الجارح عين ما ينفيه
المزكي كان يقول قتل رجلا وعينه فقال المعدل رأيته
حيا او لا يثبت عين ما ينفيه فان كان الاول فيتعارضان
وان كان الثاني فيقدم الجارح لانه يثبت زيادة

الفصل العاشر في القياس وفيه مباحث الاول في تعريفه القياس عبارة عن حمل شيء على غيره في اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما في علة الحكم متن

زيادة لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها وصورة الجرح والتزكية
ان يحكم بشهادته او يعمل بخبره او قال هو عدل لانه قد عرف
منه كذا وكذا او يقول هو عدل ولا يطلع والحال ان المزكي
عارف باسباب العدالة واما لو روى عنه فلم يكن تزكية
لان العدل كما يروي عن العدل كذلك يروي عن غير
العدل كما تقدم اللهم الا اذا علم ان من عادته انه لا يروي
الا عن عدل وح يمكن ان يكون الرواية عنه تزكية ولو ترك
الحكم بشهادته لا يكون جرحا لان الشهادة اقوى من الرواية
ولا يلزم من ترك الحكم بها لاقوى تركه في الاضعف وانما قلنا
ذلك لان الشهادة وان شاركت الرواية في اشتراط
العقل والتكليف والاسلام والعدالة لكنها اختصت
بامور اخرى من الحرية والذكورة والعدد والعداوة
والصداقة قال الفصل العاشر في القياس الى قوله
لاشتراكهما في علة الحكم اقول القياس في اللغة المساواة
يقال فلان يقاس بفلان اي يساويه وقد ذكرنا معناه في
اصطلاح الاصوليين ما ذكره المص مثاله حملنا النبيذ على الخمر
في اثبات حكم الخمر للنبيذ لثبوت التحريم لاجل اشتراكهما

في

في علة التحريم وهو الاسكار ولقائل ان يقول ان هذا التعريف
فيه نظر من وجوه منها ان حمل الشيء على غيره ليس بقياس
بل هو ثمرة القياس والقياس هو مساواة الفرع للاصل
ويدل عليه ان القياس في اللغة المساواة فالاولى ان يكون
ان يكون ايضا في الاصطلاح كذلك لما ثبت ان التخصيص
اولى من النقل ومنها ان القياس لا يشترط فيه اشتراك
الاصل والفرع في علة الحكم في نفس الامر بل في نظر المجتهد
لان كل مجتهد مصيب سواء اشتركا في علة الحكم او لا و
منها ان القياس كما يكون في اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
كذلك يكون في اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع
وهو الذي يسمى قياس العكس كما تقول الصوم شرط في
الاعتكاف لانه لو لم يكن شرطا بالنذر كالصلوة فانها
لما لم تكن شرطا للاعتكاف لم تكن شرطا له بالنذر
فالثابت في الاصل عدم كون الصلوة شرطا وفي
الفرع نقيضه وهو كون الصوم شرطا ويمكن ان يجاب
عن الاول بان جعل القياس اسما للمساواة او الحمل
الذي هو لازمها اصطلاحي فان الدلالة الغالبون

وارکانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه والفرع وهو المقيس والعلة وهي الشيء المشترك والحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع متن

باسم القياس الحل فلا كلام والا فلكل احد ان يصطلح على
ما اراد من غير اعتراض عليه وعن الثاني ان المختار ان المصيب واحد
وح اذا لم يكن الاصل والفرع مشتركين في علة الحكم يكون القياس فاسدا
والتعريف انما هو للقياس الصحيح لا الفاسد وعن الثالث انه
قياس شرطي اثبتت مقدمته الشرطية بقياس الطرد فانا
نقول ولو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر
ثم نستثني نقيض اللازم لينتج نقيض الملزوم ونثبت المقدمة
الشرطية بالقياس وهو ان ما لم يكن شرطا للشيء في نفسه لم يصر
شرطا له بالنذر كالصلوة وهذا قياس الطرد لا العكس فان
وارکانه اربعة الى قوله وهو المطلوب اثباته في الفرع اقول
ارکان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم فالاصل
هو المقيس عليه كالبر في قياس الذرة عليه في تحريم بيعه بجنسه
متفاضلا والفرع هو المقيس كالذرة والعلة هو المعنى المشترك
بين المقيس والمقيس عليه الصالح لعلية الحكم والحكم هو المعنى المطلوب
اثباته في الفرع وهو التحريم في مثالنا واختلفوا في ان الاصل
ما هو فقال الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه وهو البر في المثال
وقال المتكلمون هو النص الدال على الحكم وربما قيل هو نفس الحكم

١٠

البحث الثاني في انه ليس بحجة اختلف الناس في ذلك والذي نذهب اليه
ليس بحجة لوجوه احدها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقوله وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان احكم
بينهم بما انزل الله متن

وضعف الاول بان الاصل ما يتفرع عليه الشيء والحكم المطلوب في الذرة
غير متفرع على البر لانه لو لم يوجد في البر الحكم في البر لو قدرنا انه حصل
بالعقل او بالدليل العقلي لصح حمل الذرة عليه وان لم يكن له نص
واذا ثبت ضعف الاولين ثبت حقية الثالث وهو ان يكون
الحكم اصلا في محل الوفاق وعلة في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق
اصل في محل الخلاف ويمكن ان يعتذر للفقهاء بانه لما ثبت ان
الاصل هو الحكم يحتاج الى المحل فالمحل يكون اصل الاصل واصل
الاصل اصل وللمتكلمين ان يقولوا ان النص اصل للحكم فيكون اصلا
لانه اصل الاصل قال البحث الثاني في انه ليس بحجة الى قوله
وان احكم بينهم بما انزل الله اقول القياس ليس بحجة في الشرع
عندنا خلافا لاهل السنة لنا الكتاب والسنة واجماع الصحابة
واجماع العترة والاستدلال اما الكتاب فقوله تعالى لا تقدموا
بين يدي الله ورسوله والحكم بالقياس تقديم بين يدي الله
ورسوله لانه حكم بغير قولهما وقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون والحكم المثبت بالقياس قول على الله بغير علم
لكونه مفيدا للظن وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا
والقياس ظن فلا يغني من الحق لا يقال انهم قائلون بالرأي

وهو الظن لانا نقول مقتضى الدليل عدم العمل بالظن فالنفاه
في خبر الواحد بالادلة التي تقدمت فبقي غيره على اصله وقوله
وان احكم بينهم بما انزل الله وليس القياس مما انزل الله
لا نسلم اما الاية الاولى فانما تفيد المط ان لو لم يكن القياس
مما عرف التعبد به من الله ورسوله وذلك هو الذي وقع النزاع
فيه فكيف يجعل مقدمة في اثبات المط واما الثانية والثالثة
فالجواب عنهما من ثلثة اوجه الاول انا نقول بموجب الايتين
وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فقد حكمنا بحكم
معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم الثاني انه يجب
حمل الايتين على النهي عن القول بالظن فيما هو معلوم على التعبد فيه
بالعلم جمعا بينهما وبين ادلتنا الدالة على وجوب العمل بالقياس
الثالث انهما حجة عليكم في القول بابطال القياس اذ هو غير
معلوم لكم لكون المسئلة غير علمية فكانت مشتركة الدلالة و
عن الرابعة انها خطاب مع الرسول ولا يلزم من امتناع
ذلك في حق الرسول امتناعه في حق الامة لامكان ان يتلقى
احكام الوقائع من الوحي دوننا سلمنا لكنا نقول بموجبها لان
القياس حكم بما انزل الله لكونه مستنبطا من المنزل لانا

نقول قوله انما تفيد المط ان لو لم يكن ثم قلنا الحكم بالقياس اما
ان يكون من قول الله والرسول او لا والاول باطل لانكم
جعلتم القياس قسيما للكتاب والسنة وقسيم الشيء لا يكون نفسه
والثاني يوجب ان يكون الحكم بالقياس قولا لم يقل به الله
ورسوله فيكون تقدما بين يدي الله ورسوله قوله [illegible]
والثالث له من ثلثة اوجه قلنا اما الجواب الاول فليس يتم
لانا نمنع الاجماع وكيف يجوز ادعاء الاجماع مع مخالفة
علماء اهل البيت ولم تزل العترة ينكرون القياس
ويذمون القائل به فان لم يكن اجماعهم حجة فلا اقل من ان
يكون لهم مدخل في الاجماع هب انكم منعتم عنهم العصمة وما
منحهم الله تعالى من انواع الفضائل فاخرجتموهم عن المؤمنين و
المجتهدين حتى حكمتم بانعقاد الاجماع مع مخالفتهم وما هذا
الا محض التعصب وعلى تقدير حصول الاجماع لا يحصل
العلم بالمط لان احدى مقدمتي القياس اذا كانت ظنية لا بد
ان تكون النتيجة ظنية واما الثاني فضعيف لانه تخصيص من غير
دليل وادلتكم على القياس ضعيفة جدا وكذا الثالث لانا
ندعي العلم في ابطال القياس والجواب عن الرابعة ضعيف

الثالث اجماع الصحابة عليه روي عن علي ع انه قال من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا ولم يزل اهل البيت عليهم السلام ينكرون العمل بالقياس ويذمون العامل به واجماع العترة حجة متن

لانا نسلم ان الخطاب موجه الى الرسول كنا نقول ان حكمنا في ذلك حكمه بدليل التأسي وليس القياس وحكمه جائز لانه لان المستنبط المنزل لا يكون منزلا ثم ربما يكون واذا كان من لوازم المنزل وليس كذلك لانكم سلمتم ان الكتاب والسنة دلا على التعبد بالقياس ظنا لا علما قال الثاني قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام اقول هذا هو الاستدلال بالسنة وهو ان الحديثين نصان على تحريم العمل بالقياس ولم يحتج فيهما الى البيان قالوا نحملها على القياس الباطل جمعا بين الادلة قلنا هذا تسليم للدليل ودعوى للتخصيص من غير دليل والدليل ضعيفة جدا لم تصلح للتخصيص قال الثالث اجماع الصحابة عليه الى قوله واجماع العترة حجة اقول هولاء الصحابة وغيرهم اظهروا القول بتحريم الرأي ولم ينكر الباقون عليهم فكان اجماعا قالوا نحمل مثل هذه الاخبار على ما كان من ذلك صادرا عن غير اجتهاد ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا للنص وما

وبهذان الحديثان نصان

ليس

الرابع ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة والاختلاف منهي عنه الخامس مبنى شرعنا على تساوي المختلفات في الاحكام واختلاف المتماثلات فيها وذلك يمنع من القياس قطعا متن

ليس له اصل يشهد باعتباره وما كان على خلاف القواعد الشرعية وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعا بين الاخبار وما روي عنهم من العمل بالرأي قلنا ادلتنا نافية للرأي وادلتكم مثبتة له والرأي اعم من القياس ولا يلزم من اثبات العام اثبات الخاص ويلزم من نفي العام نفي الخاص او نحمل الادلة المثبتة على القياس الذي ثبتت علته الاصل بالنص او يكون الحكم في الفرع اولى من الاصل كالحاق تحريم الضرب بتحريم التأفيف ومنه بين القياسين كيف العمل بهما عندنا كما يأتي تقريره ونحمل الادلة النافية على ما عداهما جمعا بين الادلة وليس جمعهم واما جمعهم اولى من اجماع العترة فقد تقدم ان اجماعهم حجة قال الرابع ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف الى قوله وذلك يمنع من القياس قطعا اقول هذان استدلالان على المنع من العمل بالقياس تقرير الاول ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف المنهي عنه وكل ما كان كذلك فهو مردود اما انه يستلزم الاختلاف فلان العلة في الاصل انما تثبت بالامارات وليس كل ما كان امارة عند زيد يكون امارة عند عمرو وبالعكس فلزم الاختلاف والاختلاف

البحث الثالث ان الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب
المستفاد من تحريم التافيف ولذلك ليس من باب القياس لان شرط هذا
كون المعنى المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس بل هو
من باب المفهوم
متن

ينهى عنه لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا والمقدمة الثانية ظاهرة وتقرير الثالثة ان فرعنا
مبنى على افتراق المتماثلات وتساوى المختلفات في الاحكام
ومتى كان كذلك امتنع العمل بالقياس بيان المقدمة الاولى اما
افتراق المتماثلات فلوجوب الغسل من المنى دون البول مع
تماثلهما ووجوب الوضوء من البول دون المذى والودى مع
تماثلهما ووجوب القطع من سارق القليل دون غاصب
الكثير واما الجمع بين المختلفات فكمن ظاهر زوجته وجب
عليه الكفارة ومن جامع في نهار رمضان وجبت الكفارة
[illegible] ان ذكر وجوب القصر على المسافر سواء كان رجلا
او راكبا ماشيا او شابا مع اختلاف [illegible] في نقل المشقة
المقدمة الثانية ظاهرة قال البحث الثالث في الحاق المسكوت
عنه بالمنطوق الى قوله بل هو من باب المفهوم اقول
الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به قد يكون جليا وقد يكون
خفيا فالجلى ما كانت علة الحكم فيه منصوصة كالحاق النبيذ
بالخمر في التحريم لجامع الاسكار المنصوص على علته او كان الحكم
في الفرع اولى من الاصل كالحاق تحريم الضرب بالمسكوت عنه بالتافيف

صوم آخر يوم من شهر
رمضان وتحريم
اول يوم من شوال
مع [illegible]

المنطوق

البحث الرابع الاقرب عندى ان الحكم المنصوص على علته متعد الى كل ما علم ثبوت العلة
فيه بالنص لا بالقياس لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا ينزل منزلة قوله حرمت كل مسكر
لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة لزم وجود المعلول اين تحقق والا لم
المنطوق به في قوله تعالى ولا تقل لهما اف لانه اذا حرم التافيف
فالضرب اولى بالتحريم والخفى ما كانت العلة فيه مستنبطة فذهب
المص الى ان الجلى يفيد الحكم قطعا وهو حجة في الشرع لكن لا يستفاد
الحكم من القياس اما الاول فلان الحكم في الفرع اولى من الاصل ولا شى
من القياس كذلك واما الثانى فلما ياتى واعلم ان استفادة الحكم
في المسكوت عنه في اول قسمى الجلى مختلف فيه فجعله قوم من باب القياس
وقوم من باب المفهوم وهو الذى اختاره المص وقال قوم انه
منقول في العرف الى المنع من انواع الاذى وهكذا الظاهرية
محتجين بانه اذا قيل فلان لا يملك حبة لفيد في العرف بانه
لا شى له اصلا وفلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا لفيد انه ليس له
شى والنقير في اللغة النقرة التى على ظهر النواة والقطمير ما على
النواة وفلان مؤتمن على قنطار يفيد كونه امينا على الاطلاق
والجواب ان هذه الافادة مسلمة لكن لا نسلم انها منقول
اللفظ الى ذلك المدلول بل بالمفهوم قال البحث الرابع الاقرب
عندى ان الحكم المنصوص على علة الحكم متعد الى
كل ما علم ثبوت هذا العلة فيه بالنص لا بالقياس الى قوله
بل جزء العلة هذا خلف الاول اختلفوا في ان الشارع اذا

يكن علة وان
كانت انما هي
الاسكار المقيد
بالخمرية لم يكن ما
فرضناه علة علة
بل جزء علة هذا
خلف متن

والنص بالعلة قد يكون صريحا كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لسبب كذا وقد يكون ظاهرا
كقوله لكذا او بكذا او يأتي بحرف ان كقوله انها من الطوافين عليكم او بالباء كقوله فبظلم
من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم متن

البحث الخامس اعلم انا لما جوزنا تعدية الحكم بالعلة المنصوصة وجب علينا البحث عن العلة المستنبطة وبيان تعدية الحكم كما يقوله اصحاب القياس متن

مسكرا كما قال النظام لوجب ان يعتق على زيد جميع عبيده السودان
اذا قال اعتقت سالما لسواده كما يعتق الجميع لو قال اعتقت
عبيدي السودان ومعلوم انه ليس كذلك ولو كان النص على
العلة في محل كافيا في تعديته الى غير ذلك المحل لزم اذا قال
اعتقت سالما لسواده ان يعتق غانم اذا كان مشاركا
له في السواد والاقرب عندي ورود التعبد بمثل هذا القياس
لا كما قاله المصنف بحمل ما ورد عن الصحابة من العمل بالرأي على ما
بين الادلة قال والنص على العلة قد يكون صريحا الى قوله
طيبات احلت لهم اقول لما اوجب المصنف تعدية الحكم في العلة
المنصوصة وجب عليه ان يذكر ما دل على العلية وقسمه الى قسمين
الاول ما لا يحتمل غير التعليل وسماه صريحا كقوله وجب ذلك لعلة
كذا او لسبب كذا او لاجل كذا او من اجل كذا كقوله تعالى من اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل والثاني ما يحتمل غير التعليل لكن
احتمالا مرجوحا وسماه ظاهرا وذلك كما كان باللام كقوله وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون او بالباء او ان
كما ذكره وهذه الاحرف كما تستعمل للتعليل كذلك تستعمل لغيره قال
البحث الخامس اعلم انا لما جوزنا تعدية الحكم الى قوله وقد حصل

نص على علة الحكم هل يقتضي ذلك تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم
المنصوص ام لا يقتضي بل لابد مع ورود التعبد بالقياس فذهب
النظام واحمد الى الاول وهو اختيار المصنف وذهب الاكثر
الى الثاني وفرق ابو عبدالله البصري بين النفي والاثبات
فذهب الى الاكتفاء به في النفي دون الاثبات بخلاف من تصدق
على زيد لفقره فانه لم يجب عليه ان يتصدق على كل فقير واستدل المصنف
على وجوب الاكتفاء مطلقا بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا
بمنزلة قوله حرمت كل مسكر لان علة التحريم ان كان
اي مفهوم الاسكار من حيث هو مع قطع النظر عن محله الذي يحصل فيه الاسكار
يلزم تحريم كل مسكر لامتناع تاخر المعلول عن علته وان لم يكن هي والا
علته بل اسكار الخمر فلم يكن الاسكار علة بل جزء العلة لان مفهوم
الاسكار في اسكار الخمر وقد فرضناه علة هذا خلف واعلم
ان هذا استدلال النظام وهو مغالطة لان الشارع لم يعلل
تحريم الخمر بمطلق الاسكار بل علله باسكار الخمر واسكار الخمر لم
يوجد في غير الخمر لابقاء الكلام فيما لو علله باسكار الخمر وانما الكلام
فيما اطلق الاسكار ولم يخصصه لانا نقول اذا اطلق وجب تخصيصه
لان الجزئي يمتنع ان يعلل بالكلي فيخصص بالخمر لقرينة الذكر ثم

[illegible]

واعلم ان الفرق التي يثبت القائسون التعليل بها ستة ونحن نبين في كل واحد
منها انه لا يصلح الاستدلال به على علية الوصف الاول المناسبة وعرفوا المناسب
بانه الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو غير دال على العلية اما اولا فلما بينا

ان شرعنا مبني على الجمع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات فلا ضابط في الحكم سوى النص
متن

اقول لما كان الحكم المعلل بالعلة المستنبطة غير منصوص عند المصنف
بين الطرق التي بها يستنبط العلة وبين انها غير صالحة لذلك
وتلك الطرق ستة الاول المناسبة ونحن نقرر اولا ما قال اصحاب
القياس فيها ثم نقرر كلام المصنف قال ابو زيد الوصف المناسب
بانه الوصف الذي لو عرض على العقول تلقته بالقبول وبهذا
التفسير لا يمكن للمناظر ان يثبت على خصمه مناسبا لانه لا وصف
يبينه المستدل مناسبا الا وللخصم ان يقول هذا لا يتلقاه عقلي
فينقطع وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب
الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة
والمناسب اما حقيقي او اقناعي والحقيقي اما لمصلحة دنيوية
او اخروية فالاول على ثلثة اقسام الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة
في محل الضرورة وهي المقاصد الخمس التي روعيت في كل ملة كحفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل فالنفس محفوظة بشرع القصاص
والمال بشرع الضمانات والحدود والنسب بشرع الزواجر عن الزنا
والدين بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع الكفار والعقل
بشرع الحد على شرب المسكر الثاني ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل
الحاجة كشرع تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان لم يكن ضروريا

واما ثانيا فلان الوصف المناسب قد يقترن مع الحكم وضده واما ثالثا فلان الحكم لا
يجوز استناده الى الحكمة لكونها مضطربة غير مضبوطة ومثل ذلك لا يجوز من الحكيم
رد الاحكام اليه ولا الى الوصف لانه ان لم يشتمل على الحكمة لم يصلح للتعليل وان

اشتمل كان الحكمة علة العلة وقد بينا بطلانه
متن

بوجه ما وهو تقييد النكاح الذي لو فات ربما فات لا الى خلف
والثالث الا يكون في محل الضرورة ولا في محل الحاجة كتقرير الناس
على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم كتحريم تناول القاذورات
وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لانها منصب شريف و
الرقيق نازل القدر واما التي لمصلحة اخروية فهي الحكم المذكورة في
رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان منفعتها اخروية واما
المناسب الاقناعي فهو الذي يظن اول الامر كونه مناسبا
ولم يكن مناسبا عند تحقيق النظر كتعليل الشافعي تحريم بيع الخمر والميتة
والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرجين عليه ووجه المناسبة
ان كونه نجسا يناسب اذلاله والمقابلة بالمال يناسب اعزازه والجمع
بينهما متناقض وفي التحقيق ليس كذلك لان كونه نجسا معناه لا تصح
الصلوة معه ولا مناسبة بينه وبين المنع من بيعه البتة قال المصنف
مناسبة الوصف للعلية لا تدل على العلية لما بين ان شرعنا مبني
على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات اي اذا ثبت
مناسبة الوصف لكونه علة للحكم في محل لا يلزم من ثبوت ذلك الوصف
في محل آخر ثبوت ذلك الحكم فيه لجواز التفرقة بين المتماثلات في الحكم و

مثال ذلك البلوغ في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون الثيوبة لانها
لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم الاخ من الابوين مقدم على الاخ
من الاب في الميراث فيكون مقدما في ولاية النكاح بسبب تقدمه عليه في الارث بالمناسبة متن

صف في جواز التوفيق بين المتماثلات في الحكم ولا يلزم من عدم ذلك الحكم في محل آخر عدم ذلك الحكم لجواز الجمع بين المختلفات فلا مناط للحكم في الا النص والا الوصف المناسب وربما اقترن بالحكم وصف هو الذي هو وصف مناسب لعلية حكم التعصير كالسفر الذي هو وصف مناسب لعلية حكم القصر بقرن بحكم القصر والا فالحكم ان اسند الى الحكمة كالمشقة في السفر فهي مضطربة لان المشقة قد توجد في السفر وقد لا توجد وربما توجد في الحضر اكثر مما توجد في السفر لعدم الرخص وان اسند الى الوصف فان لم يشمل ذلك الوصف على الحكمة لم يصلح للعلية وان اشتمل فيكون الحكمة هي علة علية الوصف كالمشقة التي هي علة لعلية السفر وقد ثبت عدم صلاحية الحكمة للعلية لاضطرابها وذلك الباب المؤثر وعرفه بانه الوصف المؤثر في جنس الحكم في الاصول دون وصف آخر فيكون اولى بالتعليل من الوصف الآخر الى قوله وابطاله بعض ابطال هذا النوع هذا امر المردي وهذا هو الطريق الثاني للمعلم الى اثبات علية الوصف وهو التأثير والفرق بين الوصف المناسب والوصف المؤثر

وهو راجع في الحقيقة الى الوصف المناسب وابطاله يقتضي ابطاله متن

فرق ما بين العام والخاص اذ ان المؤثر هو الوصف المناسب الذي يؤثر وهو على اربعة اقسام لانه اما ان يؤثر نوعه في نوعه او نوعه في جنسه او جنسه في نوعه او جنسه في جنسه وربما خص اسم المؤثر بالاول واسم الملائم بالثاني والثالث والمصنف خصصه بتأثير النوع في الجنس وهذا الاصطلاح ما وقفت عليه لاحد مثال تأثير النوع في النوع تأثير سكر النبيذ في تحريمه كتأثير سكر الخمر في تحريمها لان حقيقة السكر فيهما واحدة وانما يختلفان بالمحل واختلاف المحلين لا يقتضي اختلاف الحالين ظاهرا ومثال تأثير النوع في الجنس تأثير البلوغ في رفع الحجر عن النكاح دون صغره اوفى على النبوة وغيرها لان البلوغ اثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر عن المال دون صغره اوفى وكذلك الاخ من قبل الاب والام مقدم على الاخ من قبل الاب في ولاية النكاح لانه مقدم عليه في الارث وولاية النكاح وان لم يكن كولاية الارث لكن بينهما مجانسة ومثال تأثير الجنس في النوع تعليل اسقاط قضاء الصلوة عن الحائض بالمشقة لان المشقة قد اثرت في نوع

(١٠)

الثالث الشبه وهو الوصف المستلزم للمناسب وليس فيه مناسبة وهو غير دال على العلية لان المناسب اقوى منه وقد ابطلناه ولان الصحابة لم يعملوا بالوصف الشبهي فيكون مردودا متن

منه ا الصلوة ... ان فطنان في السنو ومثال تاثير الجنس في الجنس اقام الشرب مقام القذف في الحد لقول علي اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفتري اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة في الميراث مقام الوطي وقال المص ان الوصف المؤثر يرجع الحقيقة الى الوصف المناسب لكن تاثير الوصف في حكم نظائره في نوع ذلك الحكم او جنسه لا يمكن اثباته الا بالمناسبة وقد ثبت ان المناسبة لا تدل على العلية فكذلك المؤثر قال الثالث الشبه وهو الوصف المستلزم للمناسبة الى قوله فيكون مردودا اقول هذا هو الطريق الثالث الى اثبات علية الوصف وهو الشبه وقد اختلف في تفسيره والاقرب ما ذكره المص وهو الوصف المستلزم للمناسب وليس فيه مناسبة فاراد بالمستلزم المناسب المناسب الذاتي فان المناسب ... بوجه المناسبة وذلك ان الوصف اما ان يظهر مناسبته اولا والاول الوصف المناسب وقد تقدم والثاني اما ان يعلم التفات الشارع اليه في بعض الاحكام اولا والاول الوصف الشبهي كقول الشافعي في ازالة النجاسة

الرابع الدوران غير دال على العلية سواء كان ذلك في صورة واحدة او في صورتين لتحققه فيما ليس بعلة فان المعلول دائم مع العلة وبالعكس وليس المعلول علة وجزء العلة المساوي دائر مع المعلول وليس بعلة وكذا الشرط المساوي واحد المعلولين دائر مع صاحبه ولا علية بينهما والجوهر والعرض متلازمان وكذا المضافان والحركة والزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله الى غير ذلك من الامثلة التي لا تحصى كثرة متن

طهارة يراد للصلوة فلا يجوز لغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث غير ظاهرة لكن اعتبار الشارع اياها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة والثاني الوصف الطردي كالطول والقصر والسواد والبياض فانه الفرق الشارع عدم الالتفات اليها فالوصف الشبهي يشابه المناسب من حيث انه غير مقطوع بنفي المناسبة عنه ويشابه الطردي من حيث انه غير مقطوع بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب وفوق الطردي وكان التسمية بالشبه نظرا الى هذا المعنى قال المص وصف الشبه لا يصلح للعلية لان المناسب اقوى منه وقد ثبت انها لا تصلح للعلية فالشبهي اولى ان لا يكون علية وايضا بعض القايسين نفاه مستدلا بانه ان كان مناسبا فليس الكلام فيه وان كان طرديا فمردود بالاجماع ولا واسطة بينهما قال الرابع الدوران وهو غير دال على العلية الى قوله من الامثلة التي لا تحصى كثرة

اقول هذا هو الطريق الرابع الى اثبات علية الوصف وهو
الدوران ان يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفائه
سواء كانت في صورة واحدة كالعصير لانه لما لم يكن في الا
لاول مسكرا لم يكن حراما ثم لما صار مسكرا صار حراما ثم لما صار
خلا صار حلالا او في صورتين كالماء فانه لما لم يكن مسكرا
لم يكن حراما والخمر لما كان مسكرا كان حراما واختلفوا
فيه فقال قوم من المعتزلة انه يفيد العلية قطعا وقيل
ظنا وقيل لا يفيد ظنا ولا قطعا استدل القائلون
بافادة العلية بان من دعي باسم فغضب ثم لم يغضب عند
تكرار الدعاء بذلك الاسم حصل هناك ظن انه انما
غضب لانه دعي بذلك الاسم وذلك الظن انما يحصل
من ذلك الدوران لانه لو قيل للظان لم اعتقدت ذلك
علل بذلك والجواب سلمنا انه يفيد الظن في هذه
الصورة لكن لم قلت انه يفيد الظن في سائر الصور
واستدل المص على عدم افادة العلية بان بعض
الدورانات لم يفد العلية فوجب ان لا يفيد شيئا

منها العلية بيان المقدمة الاولى فمنها العلة والمعلول
فان كل واحد منهما دائر مع صاحبه وجودا وعدما
مع ان المعلول ليس بعلة للعلة والا لدار ومنها
جزء العلة المساوي للعلة دائر مع المعلول وجودا
وعدما وليس بعلة للمعلول مثل الحساس فانه جزء للحيوان
مساو له فيدور مع معلول الحيوان الذي هو التحرك
وليس بعلة له ومنها الشرط المساوي للمشروط دائر مع
المشروط وليس بعلة له مثل تأثير النار في الجسم القابل
للاحتراق مشروط بوضع خاص فذلك الوضع الخاص
دائر مع الاحتراق وليس بعلة له ومنها معلولا علة واحدة
كالاحراق والاشراق يدور كل واحد منهما مع صاحبه
ولا علية بينهما ومنها الجوهر والعرض المتلازمان فلا
علية بينهما ومنها المضافان كالابوة والبنوة ومنها
الحركة والزمان وبيان المقدمة الثانية وان لم
يذكرها المص انه لو قدر كون الدوران اخر مستلزما للعلية
لكان استلزامه اما ان يتوقف على قيد اخر او لا يتوقف فان

الخامس طريقة السبر والتقسيم بان يقال لابد للوصف من علة والوصف الفلاني لا
يصلح لذلك وكذا الوصف الفلاني فيبقى الثالث وهو عين د ال عط العلية ايضا اما اولا
فللمنع من تعليل كل حكم واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف وعدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود واما ثالثا فللمنع من بطلان التعليل باحد الاوصاف المذكورة واما رابعا فلجواز
التعليل بمجموع وصفين من هذه او ثلثة واما خامسا فلجواز انقسام احد هذه الاقسام الى قسمين احدهما صالح للعلية دون الثاني متن

توقف كان المستلزم هو المجموع لا الدوران وحده وكلامنا في الدوران
وحده وان لم يتوقف لزم ترجيح احد طرفي الجائز من غير مرجح فافهم
الخامس طريقة السبر والتقسيم الى قوله احدهما صالح للعلية دون
الثاني اقول هذا هو الطريق الخامس لاستخراج علية الوصف وهو
طريقة السبر والتقسيم وذلك يقع على وجهين الاول ان يستدل على
ان الحكم معلل ثم يستدل على حصر الاوصاف ونفي ما عدا الوصف
المفروض كما يقال حرمة الربا في البر معللة بالاجماع فعلته اما المال
او القوت او الكيل او الطعم بالاجماع ايضا وبطل التعليل بالثلثة
الاول فتعين الرابع وكما يقال ولاية الاجبار معللة اما بالصغر
او البكارة والاول باطل والا لثبتت الولاية في الثيب
الصغيرة لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من
وليها فتعين التعليل بالبكارة وهذا الوجه حينئذ لا كلام فيه
والوجه الثاني ان يقول علة الحكم اما وصف كذا او وصف كذا من
غير استدلال على ان الحكم معلل وعلى حصر الاقسام بل يكتفي بالنفي
فلم اجد ثم يبطل وصفا وصفا حتى يبقى واحد وهذا الوجه غير
مفيد للعلية اما اولا فلانه لا يجب ان يكون كل حكم معللا فان علية

السادس الطرد وهو ان يكون الوصف الذي ليس بمناسب ولا مستلزم له لا يتخلف الحكم
عنه في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ولا يدل على التعليل لان الاطراد انما يتم لو كان الوصف
لا يوجد الا ويوجد الحكم وهذا يتوقف على وجود الحكم في الفرع فلو اثبت وجود الحكم في الفرع
بكون الوصف علة ويثبت عليته بالاطراد لزم الدور وايضا فان الطرد يوجد من دون
العلة كالحدث مع الحدود والجوهر مع العرض ولان الباب يقتضي الحذيا كما تقول في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة كالدهن متن

العلية غير معللة والا لتسلسل وح يجوز ان يكون الحكم المفروض من
قبيل الاحكام الغير المعللة واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود لجواز ان يكون علة
الحكم وصف لم يجده واما ثالثا فللمنع من تعليله بوصف من
الاقسام واما رابعا فلجواز تعليله بوصفين او ثلثة من الاوصاف
المذكورة واما خامسا فلجواز انقسام احد الاقسام كالكون
مثلا في تحريم الربا في البر الى قسمين احدهما صالح للعلية دون
الثاني ذلك السادس الطرد الى قوله فلا يجوز ازالة النجاسة
كالدهن اقول هذا هو الطريق السادس لاستخراج علية الوصف
وهو الطرد ومعناه الوصف الذي ليس بمناسب ولا مستلزم
للمناسبة لا يتخلف الحكم عنه في سائر الصور المغايرة لمحل النزاع
وعلم من الشارع عدم الالتفات اليه لان الالتفات الى سائر مستلزم
المناسبة واستدلوا على دلالته على العلية ان استقراء الشرع دل
على الحاق النادر في كل باب بالغالب فاذا رأينا وصفا مقارنا
للحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ثم رأينا ذلك الوصف حاصلا
في محل النزاع وجب الحكم بثبوت ذلك الحكم فيه الحاقا للنادر بالغالب
ولهذا اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الامير نحكم بكون القاضي

الفصل الحادي عشر في الترجيح وفيه مباحث الاول لا يتعارض دليلان قطعيان وهل يتعارض
الظنيان جوّزه قوم لامكان ان يخبرنا اثنان عن الحكمين متنافيين ولا يترجح احدهما على
الآخر ومنع منه آخرون كانه لو تعارض دليلان على كون هذا الفعل مباحًا او محظورًا فان لم
يعمل بهما او عمل بهما لزم المحال وان عمل باحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير
مرجح او لا على التعيين عند الامر في الصور المغايرة لهذه الصورة قال المص الاطراد

والثاني باطل لانا اذا خيّرناه بين الفعل والترك فقد شرعنا له الترك فيكون ذلك ترجيحًا لدليل الاباحة وقد تقدم بطلانه متن

على ثبوت الحكم في الفرع لانه لو ثبت الوصف في الفرع بدون الحكم
لم يكن اطرادا فلو اثبت الحكم بالوصف المثبت عليته بالاطراد لزم
الدور وفيه نظر منشاه تعيين الاطراد في غير صورة النزاع وايضا
بعض المطردات لا يوجب العلية فوجدان لا يفيد شيء منها العلية
بيان الاولى لصور منها الحد والمحدود ومنها الجوهر والعرض المطلق
ومنها صفات الله تعالى ومنها معلولات علة واحدة فان بين
هذه الاشياء اطرادًا من دون العلية بينها وبيان الثانية ما
تقدم من الدوران والنص لو فتح باب الطرد لادى الى ما عدا انه هذيانا
كالنقل عن [illegible] في ازالة النجاسة بالخل بنحو ولقول بعضهم في عدم
انتقاض الوضوء بمس الذكر انه طويل مشقوق فمسه لا ينقض
الوضوء كالبوق قال المص الفصل الحادي عشر في الترجيح
وفيه مباحث الى قوله ووجب عليه التخيير اقول اي في
قوله المتعارضان دليلان قطعيان نظر منشأه وقوع الاتفاق
على امتناع التعارض بين الادلة العقلية واما النقلية فلعدم
قطعيتها وعلى تقدير ان ذهبنا الى ان الدليل القائم في العقليات
قائم في سائر القطعيات واما الامارات فهل يقع التعارض

الاول عندي اقوى والجواب عن الثاني ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقول له ان اخذت
بدليل الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمت عليك كمن عليه درهما فقال
له صاحبه قد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل واتيت بالدرهمين قبلتهما
عن الدين فانه من عليه الدين مخير ان شاء اتى بدرهم وان شاء دفع درهمين عن

الواجب وكذا نقول في المسافر اذا حضر احد الاماكن الاربعة التي يستحب فيها التمام فانه مكلف بين ان شاء الترخص بالربع وجوبًا ان لم ينو متن

فيها ام لا فذهب الجبائيان والقاضي ابو بكر واكثر الفقهاء
الى الجواز وذهب احمد والكرخي الى المنع استدل المجوز
بجواز ان يخبرنا عدلان متساويان من جميع الوجوه بحكمين متعاقبين
بالنفي والاثبات واستدل المانع بانه لو تعارض امارتان
على كون كل فعل معين مباحا او محظورا فلا يخلو اما ان يعمل بهما
او لم يعمل بهما او يعمل باحدهما على التعيين او لا على التعيين وهذه
احتمالات اربعة كلها باطلة اما الاول فلاستلزامه ارتفاع النقيضين
واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه
الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلانا لو خيرناه بين الحظر والاباحة
خيرناه بين الفعل والترك وهو بعينه عمل بدليل الاباحة وقد ثبت
بطلانه اجاب المص بالمنع من استلزام القول بالتخيير بين الحظر و
الاباحة وذلك ظاهر واضح وكذلك المسافر اذا حضر في احد
الاماكن الاربعة مكة ومدينة وجامع الكوفة والحاير مخير بين الاتمام
والتقصير ولا يستلزم ذلك القول بالاباحة لانه اذا اتم لابد له
من نية الوجوب واذا ثبت جواز التعادل بين الامارتين
فاعلم انه ان وقع للمجتهد في عمل نفسه تخير في العمل بايهما شاء وان
وقع للمفتي خير المستفتي في العمل بايهما شاء وان وقع للقاضي

اذا عرفت هذا فالتعارض ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي كان
حكمه ان يخير المستفتي وان وقع للحاكم كان حكمه العمل باحدهما ووجب عليه التعيين متن
البحث الثاني اذا وقع التعادل وجب الترجيح وقيل بالتخيير لنا انه لو لم يعمل بالراجح
لعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول متن

تخيير في الحكم قال البحث الثاني اذا وقع التعادل وجب الترجيح
الى قوله كان اولى من بطلان احدهما بالكلية اقول المراد
بالتعادل ههنا قول دليلين متنافيين الحكم على شيء واحد
والتعادل الذي تقدم ذكره تواردا دليلين متساويين في
الدلالة متنافيين في الحكم على شيء واحد اعلم انه اذا وقع
التعارض بين الادلة وجب الترجيح وقال بعضهم
يجب التخيير او التوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف
عند تساوي الادلة فهو حق والا فباطل لانه عند
الترجيح لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وهو
غير معقول ولانه اذا وقع التعارض ثم ترجح احدهما
كان العمل به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عم ما رآه
المسلمون حسنا فهو حسن عند الله تعالى وايضا اجمع الصحابة
على العمل بالترجيح عند التعارض فانهم قدموا خبر عائشة
في التقاء الختانين على قوله عم انما الماء من الماء
وقدموا خبر من روى عن ازواجه عم انه كان يصبح
جنبا على ما رواه ابو هريرة انه قال من اصبح جنبا فلا
صوم له وقوى علي عم خبر ابي بكر ولم يحلفه وحلف غيره

ولان الاجماع من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض ومن المرجحات كثرة
الادلة كترجيح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة لان الظن اقوى لان تطرق تعمد الكذب
الى الجماعة ابعد من الواحد وايضا فان مخالفة الدليل على خلاف الاصل فمخالفة الدليلين
اشد محذورا من مخالفة دليل واحد متن

وقوى ابي بكر خبر المغيرة في ميراث الجد لموافقة ابي سعيد
اذا ثبت ذلك فاعلم ان المرجحات كثيرة ياتي ذكرها
من جملتها كثرة الادلة وهذا مذهب الشافعي خلافا لبعضهم
لنا ما ذكره المصنف الوجهين احتج الخصم بوجهين احدهما
قوله عم نحن نحكم بالظاهر وهنا بالتأمة يدل على ان
الاعتبار باصل الظهور وان الزيادة على الظهور بعد
الظهور ملغاة ترك العمل به في الترجيح لقوة الدليل
لان هناك الزيادة والمزيد عليه حاصلان في محل
واحد والقوة والقول اجتماعهما اقوى منها حال
تفرقهما بخلاف محل النزاع وثانيهما بقياس الادلة على
الشهادة والفتوى فانه حصل الاجماع بعدم اعتبار
الكثرة فيهما والجواب عن الاول انا تركنا العمل به
لما علم قطعا ان العبرة بقوة الظن وقوله الدليلان
متغايران في محل النزاع قلنا سلمناه لكن مجموعهما يؤثر في
قوة الظن فانه اذا اخبر عدل ثم وافقه آخر حصل ظن او
اذا اخبرا آخر ازداد الظن ثم لا يزال يزداد الظن
بازدياد الاخبار حتى ينتهي الى العلم وعن الثاني

واذا امكن العمل بكل واحد من الدليلين المتعارضين من وجه دون وجه كان اولى من ابطال احدهما بالكلية متن

الشهادة

بوجود الفارق بين الفرع والاصل ولذلك لما لم تعتبر الكثرة في
الشهادة لما فيه من نقض غرض الشهادة لان الغرض منها قطع الخصومات
واعتبار الكثرة يفضي الى تطويل الخصومات لانه اذا
اقام الخصمان الشهود من الجانبين لا على التسوية فلابد
ان يمهل القاضي لياتي بعدد آخر ليزيد عدد شهوده
على شهود الخصم وهكذا الخصم ان يفعل مثل فعله وتطول
الخصومة فالغي اعتبار الكثرة لدفع هذا المحذور
وايضا اعتبار الكثرة في الشهود كالادلة واما الترجيح
بكثرة المفتين فلا نسلم الغاءه ونمنع الاجماع فان
بعض العلماء اعتبره واعلم انه عند التعارض ان
امكن العمل بكل منهما بوجه دون وجه وجب ان لا يلغى
احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء معناه
تابعة لدلالته على كل معناه والغاء التابع اولى من الغاء
المتبوع وذلك مثل قوله الا اخبركم بخير الشهداء
فقالوا بلى يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان
يستشهد الرجل ثم قال ان يستشهد وقال ثم
يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان

يستشهد فيجمع بينهما بان يحمل الاول في حق الله وفي الثاني
في حقوق العباد قال البحث الثالث في حكم الادلة المتعارضة
الى قوله تخصيص العام عند جماعة وقد تقدم اقول
اذا تعارض دليلان فاما ان يكون كل واحد منهما عاما او خاصا
وعلى التقديرين اما ان يكون العموم والخصوص مطلقا
او من وجه دون آخر وعلى التقادير اما ان يكونا معلومين او
مظنونين وهذه ستة في ثلثة تصير ثمانية عشر وعلى التقادير
اما ان يعلم تقدم احدهما على الآخر او يعلم مقارنتهما او لا
يعلم شيء منهما وهذه ثلثة اذا ضربت في ستة وثلثين
تصير مائة وثمانية هذا بحسب الحصر العقلي اما احكامها
فان كانا معلومين متساويين في العموم والخصوص وعلم التقدم
والتاخر نسخ المتقدم بالمتاخر ان قبل المدلول
النسخ وان لم يقبل وجب تساقطهما والرجوع الى
غيرهما وكذا اذا لم يكن التاريخ معلوما وان علم مقارنتهما
كان حكم التخيير الترجيح لان العلم لا يقبل الترجيح وان
كانا مظنونين وعلم التقدم والتاخير كان المتاخر
ناسخا للمتقدم والا وجب الترجيح باحد الاشياء
المرجحة التي ياتي بعد ذلك لكون الظن قابلا لذلك سواء

كانا مقارنين في الزمان او مجهولي التاريخ وان ثبت وباكان
التقييد فيه التخيير وان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا فان
علم ان المعلوم هو المتأخر كان ناسخا للمتقدم والا وجب
العمل بالمعلوم سواء كان المعلوم متقدما او كانا مقارنين
او مجهولي التاريخ وان كان احدهما عاما والآخر خاصا
في العلم والظن كان الخاص المتأخر ناسخا للعام وكذا العام
المتأخر عند الحنفية وعند الشافعي يبنى الخاص على العام وان اقترنا
في الزمان خص العام بالخاص اجماعا وان اختلفا في العلم
والظن قدم المعلوم على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما
والمظنون خاصا وردا معا فان فيه خلافا وذلك مسألة
تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد وقد تقدم
ذكر الخلاف فيه والاختيار واما ان يكون احدهما اعم من
الآخر من وجه دون وجه كقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عن الصلوة
في الاوقات الخمسة فان الاول عام في الاوقات خاص
في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات
فلم يذكره المص قال المحشي الرابع في ترجيح الاخبار باحوال
الخبر اقول هذه في ترجيحات الاخبار عند التعارض من حال

كثرة

كثرة الرواة وقد تقدم ذلك من الخلاف فيه الثاني ان يكون
احدهما اعلى سندا لانه كلما قلت الرواة قل احتمال الكذب
والغلط وكلما اقل ذلك كانت الصحة اظهر فيجب العمل به الثالث
ان يكون راوي احد الخبرين ازهد واعدل وذلك على وجوه
الاول من يعرف عدالته بالاختبار اولى ممن عرفت عدالته
بالنقل منهم الثالث من عرفت عدالته بالاعلم الاورع
اولى ممن علمت بالعالم الورع الرابع من عرفت عدالته
بتزكية من عمل بخبره اولى ممن عرفت بتزكية من روى عنه
الرابع ان يكون احدهما اذكى وذلك على وجوه الاول ان
يكون اكثر ضبطا وقل نسيانا والآخر اضعف ضبطا واقل
نسيانا فيقدم على من لا يكون كذلك الثاني ان يكون اشد ضبطا
واكثر نسيانا والآخر اضعف ضبطا واقل نسيانا
فيقع التعارض بينهما الثالث ان يكون احدهما اقوى حفظا
لالفاظ الرسول من غيره فيكون اولى الخامس من كان اشهر
مقدم على غيره سواء كانت شهرته بمنصبه او نسبه لان
اخرازه عما يوجب نقص مرتبته المشهورة يكون اكثر

برواية عمر

ولذلك كان علي عمر كان يحلف الراوي وقبل رواية وابنه
وكذلك مشهور الاسم مقدم وكذلك اذا كان في رواة احد
الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الاخر
والاخر يحكم رجحانا السادس العالم مقدم على غيره وذلك
في وجوه الاول العالم مقدم على الظان وذلك ظاهر الثاني
الفقيه مقدم على غير الفقيه مطلقا وقيل بل في الخبر المروي
بالمعنى دون اللفظ لنا ان الفقيه يميز بين الجائز وغيره
في الشرع فاذا سمع ما لم يجز اجراؤه على ظاهره بحث عنه
واطلع على حقيقته فيكون مقدما على من لم يكن مميزا فانه
ينقل القدر المسموع وربما يصير ذلك موقعا في الضلال
الثالث الافقه مقدم لان الوثوق به في الاحتراز عن
الاحتمال المذكور اتم الرابع العالم بالعربية مقدم على
غير العالم بها بما اوقع تغيرا في الرواية فيفيد الاخلال
بالمعنى المراد والحال ان ذلك التغير موجب لتغير المعنى
فيقع في الغلط الخامس الاعلم في العربية مقدم لان
الوثوق به اتم في الاحتراز المذكور السادس صاحب
الواقعة مقدم على غيره ولذلك جرى تقديم الصحابة خبر

في ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على خبر غيرها انما الماء من الماء
السابع من كان مجالسة العلماء مقدم على غيره الثامن اذا
روى جمع رواية بعد البلوغ مقدم على من روى بعضها في الصغر
وبعضها في الكبر التاسع وكذا من احتمل ذلك فيه يجب رجوحا بالنسبة
الى من لم يوجد ذلك فيه العاشر اذا كان احدهما متأخر سبب
نزول الحكم يقدم على من لم يذكره الحادي عشر اذا روى احدهما
لفظ الرسول كان مقدما على من روى المعنى لتطرق الاحتمال
في الثاني دون الاول الثاني عشر اذا كان احد الخبرين
مدنيا والاخر مكيا فالمدني اولى لانه اكثر الثالث عشر
الخبر الذي يرد بعد استظهار النبي وقوة شوكته مقدم
على غيره لان احتمال وقوعه مقابله قبل قوة الشوكة اكثر
من احتمال وقوعه بعد وقوع الشوكة فكان تاخره اغلب
الرابع عشر الخبر الذي مع السبب اولى من الذي لا يكون
مع السبب الخامس عشر راوي اللفظ الفصيح يقدم على
راوي اللفظ الركيك لان من الناس من رد الركيك لكونه عليه السلام
افصح العرب ولا اكثر ان يكون مرجوحا ولا يقدم الافصح
على الفصيح لانه كما يوجد في كلام الافصح كذلك
يوجد في كلام الفصيح السادس عشر اذا كان احد الخبرين

خاصا والآخر عاما يقدم الخاص على العام وقد تقدم ذلك في باب
العموم ١٧ اذا كان احدهما دالا بوضع الشرع او العرف
والآخر دالا بوضع اللغة كان الدال اولى قيل هذا اذا كان
لفظ واحد له معنى لغة ومعنى آخر عرفا او شرعا فحمله على
المعنى الشرعي او العرفي اولى لان ذلك كالنقل بالنسبة الى
المعنى اللغوي ح مجاز واما اذا كان لفظان احدهما
لغوي والآخر عرفي او شرعي فلا يلزم تقدم الشرعي
او العرفي ١٨ اذا كان احدهما دالا حقيقة والآخر
مجازا كان الدال بالحقيقة اولى ١٩ اذا كان احد الخبرين
دالا على المراد من وجهين يقدم على الدال بوجه واحد ٢٠
اذا كان احد الخبرين الحكمين معللا يقدم على الآخر
معلله ٢١ اذا كان احدهما مؤكدا يقدم على الآخر مؤكدا
٢٢ اذا كان احدهما مذكورا مع التهديد يقدم على الآخر
يكون مهددا عليه ٢٣ اذا كان احد الخبرين مخالفا
لحكم الاصل والآخر موافقا كان المخالف راجحا وهي
قول جمهور الاصوليين لان الشارع انما يحتاج اليه لنعرف
ما لم نستقل عقولنا بادراكه اما ما كان لعقولنا دلالة
عليه وقيل كان الموافق راجحا لكونه متعضدا بالاصل

٢٤ اذا كان [illegible]

وعند ابي هاشم وعيسى بن ابان ن وبا وتساقطا لتا ان
الاخذ بدليل الا باخذ لا يؤمن معه الوقوع في المأثم فيكون
مرجوحا وكذلك اذا اتى لك جوان وبين ما يوكل لحمه وكما
لا يوكل قدم التحريم وكذلك اذا اطلق الانسان بعض نسا
لعينها ثم نسيها حرم عليه وطي الجميع واليه الاشارة بقوله
ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وقال دع ما
يريبك الى ما لا يريبك ٢٥ اذا كان حكم احدهما وقوع ما طلاق
او العتق وحكم الآخر نفيه فالمثبت مقدم على النافي عند الكرخي
لانه وفق الدليل الثاني لملك البضع وملك اليمين والنافي
ليس على وفقه وقيل هما سواء وان تساقطان لان المثبت و
ان كان موافقا لذلك الاصل لكن النافي ايضا موافق للدليل
المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين وهما حسن ٢٦
اذا كان احدهما نافيا للحد والآخر مثبتا له فالمثبت اولى
عند بعض الفقهاء مثل ما للمتكلمين ان الخبر ان لم يفد الحكم
فلا اقل من افادة الشبهة ومع حصول الشبهة يسقط الحد لقوله عليه السلام
ادرءوا الحدود بالشبهات ٢٧ اذا كان احد الخبرين محكما

[illegible] بمعنى الا [illegible] على
ما لا [illegible]

الثاني عشر

الظن به اقوى وقيل لا يرجح بذلك لانه تقليد قال المصنف
في الاجتهاد الى قوله واما باخذ الحكم من القياس والاجتهاد
فلانا اقول والاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في
فعل امر من الامور على وجه فيه المشقة ولذلك تقول اجتهد في
حمل الحجر الثقيل ولا يقال اجتهدت في حمل الخردلة وفي اصطلاح
الاصوليين ما ذكره المص بقوله استفراغ الوسع كالجنس يشمل
للمعنى اللغوي والاصولي وقوله في النظر كالفصل يخرج به الاكثر
الاجتهادات اللغوية وقوله من المسائل الظنية احتراز عن المسائل
القطعية اذ لا يقع الاجتهاد فيها وقوله الشرعية احتراز عن الاجتهاد
في المعقولات لانه لا يسمى اجتهادا عند الاصوليين وقوله على وجه
لا زيادة فيه احتراز عن اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان
المزيد عليه لانه لا يعد اجتهادا عند الاصوليين اذا ثبت ذلك
فاعلم ان النبي صلعم لم يكن متعبدا بالاجتهاد عندنا وهو مذهب
الجبائيين وقال احمد والقاضي وابو يوسف كان متعبدا
وحكم الشافعي واصحابه بالجواز من غير القطع بالوقوع ومنهم من جوزه
لهم في امور الحرب دون امور الشرع لنا وجوه منها قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهذا نص على المطلوب

ومنها انه عم كان قادرا على تلقي الاحكام من الوحي
القاطع والقادر على القطعي لم يجز له العدول الى الظن كالمعاين
كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها ومنها انه لو جاز
له الاجتهاد لم يكن متوقفا في كثير من الاحكام منتظرا للوحي لكنه
توقف كما في مسئلة الظهار واللعان ومنها انه لو جاز للنبي
الاجتهاد لجاز لجبرئيل مع كونهما مبلغين لكن لم يجز
اذ لو جاز لم يحصل لنا العلم بان هذا الشرع من عند الله لجواز
ان يكون من اجتهاده ومنها ان الاجتهاد عرضة للخطأ وكان
منفيا عنه واعلم ان ابا علي الجبائي ادعى بالاجماع في
هذا المطلوب وهو ضعيف لان المخالف وجد فلا اجماع
ليتحقق في هذه الاجماع وادعى علم الهدى الاجماع
من وجه اخر وهو ان الامة بين قائلين قائل يقول انا متعبدون
بالقياس والنبي متعبد بالاجتهاد وقائل يقول لسنا
متعبدين بالقياس ولا النبي متعبد بالاجتهاد فلو قيل
النبي متعبد بالاجتهاد ولسنا متعبدين بالقياس لكان
خرقا للاجماع احتج الخصم بالاية والخبر والمعقول اما الاية
فقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض
عاتبه اي عاتبه في ذلك لما اطلق اسارى بدر فقال النبي صلعم

لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجى منه الا عمر لانه
كان قد اشار بقتلهم وذلك يدل على ان اطلاقهم كان
بالاجتهاد واما الخبر فما روى الشعبي ان كان رسول الله صلعم
يقضي القضية ثم ينزل القرآن بخلاف قضائه فيترك
ما قضى بحاله ويستقبل ما نزل به القرآن والحكم بغير القرآن
لا يكون الا بالاجتهاد وروي عنه انه قال في مكة لا يختلى
خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال
الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل في تلك الحالة واما
المعقول فلان العمل بالاجتهاد اشق فيكون اكثر ثوابا
لقوله عم لحفصة ثوابك على قدر مشقتك فلو لم يكن مجتهدا
بالاجتهاد لزم اختصاص علماء امته بفضيلة لم تكن له واجاب
عن الاول انه يجوز ان يكون النبي مخيرا بالوحي بين قتل الكل
او اطلاق الكل او فداء الكل فاشار بعض اصحابه باطلاق
البعض فنزل العتاب للذين عينوا الرسول وعن الثاني
انه خبر مرسل ولا حجة في المراسيل عندنا لما تقدم وعلى
تقدير كونه حجة يحتمل ان يكون قضاؤه اولا بالوحي ونسخه
الوحي الثاني وعن الثالث لا نسلم انه لم يكن الفصل بين
المستثنى والمستثنى منه بزمان يمكن فيه نزول الوحي اولا و
ما الاول لا حجة لهم فيه واما الثاني فيحمل على انه كان مريدا

للاستثناء فسبقه فيه العباس وعن الرابع انه غير متعذر لاختصاص
في مقابلته بانواع الفضائل كتلقي الاحكام من الوحي ورتبة النبوة
وهداية الخلق بعد الضلالة على وجه العموم ثم البحث في شرائط
المجتهد الى آخره اول شرائط المجتهد ان يكون
متمكنا من الاستدلال على الاحكام بالدلائل الشرعية وانما
يحصل له هذه الملكة اذا كان عالما باللغة لا كالاصمعي والخليل
بل بما يشتمل عليه آيات الاحكام وهي خمسمائة آية والاحاديث
المتعلقة بالاحكام وعالما بالتصريف والنحو لا كالخليل و
سيبويه بل بمقدار ما يصح به الاعراب ويميز بين الخبر
المخبر للمعنى وغير المخبر وان يكون متفننا لكن لا بجميع الكتاب
بل لآيات الاحكام وعالما بعلم الكلام لا كالمتبحرين فيه بل
بالمسائل التي يتوقف عليها النبوة والتكليف وعالما
باصول الفقه ولم يحتج الى عدها شرطا لكونها مذكورة في الكلام
عارفا للاحاديث لا بجميعها بل بما يتعلق بالاحكام عارفا
باحوال الرجال النقلة لاحاديث الاحكام حافظا للاحكام
لا بجميعها لانه متعذر او متعسر لكونها لا تكاد تتناهى بل باكثرها
ولذلك سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين

منها لا ادري مع كونه من كبار المجتهدين علما بعلم المراد لا
كافي على ان مقدار ما يميز بين الدلالات الثلاث والكلي
والنقيض والالزام وشرايط الحد والبرهان اذا ثبت ذلك
فاعلم انه يجوز ان يحصل لانسان صفات الاجتهاد في
فن دون آخر في باب من الفقه او غيره دون آخر خلافا
لبعضهم كان يكون واحد مجتهدا في العبادات دون العقود
او في الفرايض دون باقي الابواب او في فقه المناسك دون
غيره لان بقاء شرايط الاجتهاد المذكورة اما ان يكون حاصلة
اولا ويلزم من ذلك ان يكون الانسان اما مجتهدا في جميع
اولا يكون مجتهدا في شيء ولا يجوز ان يقال بعضها حاصل
دون البعض والا يلزم خروج ذلك البعض عن كونه شرطا حين
جواز الاجتهاد بدونه لانا نقول عدم اعتبار بعض هذه
الشرايط في بعض الاحكام لا يستلزم خروجها عن كونها
شرايط الاجتهاد لجواز ان يكون شرايط للبعض الاخر
اذا ثبت ذلك فاعلم ان الذي يجتهد فيه المجتهد هو
كل حكم خلا عن دليل قطعي لانه مع وجود القطعي لم يجز الاجتهاد
لكونه مفيدا للظن ولم يجز العدول من القطعي الى الظني

وقال ابو الحسين المجتهد فيه هو المسائل المختلف فيها والاحكام
الشرعية وقال فخر الدين الرازي جواز اختلاف المجتهدين في مسئلة
مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرف كونها اجتهادية باختلافهم
فيها لزم الدور اقول ولابي الحسين ان يقول اختلاف
المجتهدين في مسئلة لا يتوقف على كونها اجتهادية بل انما يتوقف
على عدم الدليل القطعي فيها فلا دور قال البحث الثالث
في تصويب المجتهد الى قوله فكان تاركه مخطئا اقول
المجتهد فيه اما عقليات او شرعيات فالعقليات اتفق
الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وقال الجاحظ
والعنبري ان كل المجتهد مصيب لانه لو كلفهم رحمهم واستووا
الشرع دل على ان الاغلب من المسامحة والتخفيف حتى
انه لو احتاج الى ادنى تعب في الوضوء في طلب الماء سقط
عنه الوضوء وجاز له التيمم فهذا الرحيم لا يليق به ان يعاقب
من اتى بغيره في الفكر والبحث والطلب واجاب الجمهور
عنه بانه خارق الاجماع لان خلافهم انما ظهر بعد انعقاد الاجماع
فكان مردودا واما الشرعيات فاما ان لا يكون في المسئلة
نص او يكون فالاول واختلفوا فيه فقال الجبائيان والقاضي

وابو هذيل ان كل مجتهد فيها مصيب وان حكم الله تعالى فيها ليس
بواحد بل متعدد بحسب تعدد اقوال المجتهدين تابع للظن
اذا ادى اليه اجتهادهم وقال قوم المصيب فيها واحد وحكم
الله فيها واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه وانما هو مثل
الدفين يظفر به على سبيل الاتفاق ومنهم من قال عليه دليل
ثم اختلفوا فقال الاصم وابن علية وبشر المريسي انه قطعي
يأثم المجتهد بعدم الظفر به وينقض حكمه ومنهم من
قال ان الدليل ظني لكن لا يأثم المجتهد بل يعذر لخفائه عليه
وقال ابن فورك وابو اسحق الاسفرايني ان ذلك
الدليل ظني فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر
به فهو مخطئ وله اجر واحد ونقل عن الشافعي رح واحد والاخرى
التوقف بين التخطئة والتصويب واما التي فيها النص فقالوا ان
فرط المجتهد في الطلب ولم يصب فهو مخطئ آثم وان لم يفرط
فقريب من الخلاف المتقدم هذا تقرير المذاهب والمختار ان لله تعالى
في كل واقعة حكما معينا وعليه دليل ظاهر لا قاطع وكل من
ظفر بذلك الحكم فهو المصيب ومن عداه من المجتهدين مخطئ غير آثم
ولا ينقض حكم القاضي بعد الاجتهاد واستدل المص على ان

حكم الله تعالى في كل واقعة واحد بوجهين الاول ان كل احد من
المجتهدين اذا حكم في الواقعة بغير حكم الآخر فلابد ان يكون ذلك
الحكم لاجل اعتقاد رجحان امارته فتلك الامارتان اما
ان يكون احدهما راجحة على الاخرى في نفس الامر او لا يكون
بل يكونان متساويين واياما كان لزم خطأ احدهما اما الاول
فلكون احدهما حاكما بالامارة المرجوحة والحاكم بالامارة المرجوحة
يكون مخطئا واما الثاني فلكون كل واحد منهما حاكما بامارة
غير الراجحة والحاكم بالامارة الغير الراجحة يكون مخطئا الوجه
الثاني ان حكم المجتهدين اما ان يكون عن طريق او لا عن طريق
والثاني باطل لان القول بالتشهي في الشرع باطل اجماعا والاول
اما ان يكون خاليا عن معارض او لا فان كان خاليا تعين العمل
به اجماعا ومخالفه مخطئ وان لم يكن خاليا فاما ان يكون
احدهما راجحا على الآخر او لا فان كان راجحا تعين
العمل به ومخالفه وان لم يكن راجحا كان حكم التخيير او التساقط
والرجوع الى غيرهما فثبت ان الحكم معين على سائر التقادير
ومخالف الحكم المعين مخطئ على كل حال احتج من قال بان حكم الله تعالى
تابع لاجتهاد المجتهد بان الامة اجمعت على ان المجتهد مأمور به

كان مأمورا

بأن يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله تعالى الا ما ادى اليه ظنه فاذا
بالعمل بمقتضى ظنه فاذا عمل به كان مصيبا وايضا يلزم من ايجاد
حكم الله تعالى في واقعة معينة لوازم باطلة وكان باطلا منها يلزم
امتناع تولية الصحابة من علمائهم المخالفين في بعض الاحكام
لانه ترويج الباطل لكنه وقع ذلك فان بعضهم ولى ولا ر
أمر انه كان يخالفه في الجد وولى علي شريحا وكان
ومراتب الجد
يخالفه في كثير من الاحكام ومنها يلزم امتناع تمكينهم مخالفيهم
من الفتوى وكانوا يفعلون ذلك ومنها يلزم ان ينقضوا
احكام مخالفيهم وان ينقض الواحد حكم نفسه الذي رجع
عنه لان كثيرا منهم قضى بعضا بالخلفة ولم ينقل عن احد
انه نقض حكمه ومنها انهم اختلفوا في الدماء والفروج و
الخطأ في ذلك كبيرة لانه لا فرق بين ان يبيح احد بالباطل
في القتل واخذ المال وبين ان يقبل وياخذ المال والجواب
ما ذكرتموه معارض بتصريح مجتهدي الصحابة بالتخطئة
روي عن بعضهم انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي
فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني واستغفر الله
وروي عن عمر انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله هو الحق و

لا يعلم
حكم بآخر فقال الرجل هو والله الحق فقال عمر وان عمر
انه اصاب الحق لكن اجتهد وقال لكاتبه اكتب
هذا ما رأى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان
خطأ فمنه وقال علي عليه السلام لعمر في قضية المجهضة
ان قاربوك فقد غشوك وان اجتهدوا فقد
اخطؤوا وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها
برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني
ومن الشيطان والله ورسوله بريئان عنه قال
البحث الرابع في تغير الاجتهاد الى قوله بان الطريق
الذي افتى به صالح لذلك الحكم اقول اذا افتى
مجتهد بحكم ثم تغير اجتهاده بتغير دليله يجب عليه
الرجوع الى الاجتهاد الثاني لانه مكلف بالعمل
بالراجح والغرض ان دليله الاول صار مرجوحا فلو
عمل بالاول لكان مخطئا ويجب على المستفتي ان يعمل
باجتهاده الثاني ويجب على المفتي اعلام المستفتي
بتغير اجتهاده واما انه هل ينقض الحكم بحكم الاجتهاد
الاول ام لا فالصحيح التفصيل وهو ان يقال ان

اجتهاده الثاني بسبب عثوره على دليل قاطع يجب نقض
حكمه وان لم يجب لتساوي الاجتهادين في الرتبة واذا
افتى غيره عن اجتهاده في واقعة ثم سئل ثانيا عن تلك الواقعة
فاما ان يذكر طريق الاجتهاد الاول او لا يذكر فان ذكر جاز
له الفتوى من غير استيناف الاجتهاد وان لم يذكر استأنف
الاجتهاد فان ادى اجتهاده الى خلاف فتواه الاول
يفتي بخلافه والاحسن له ان يعرف الذي استفتاه اولا
روي ان ابن مسعود كان يقول في تحريم ام المرأة انه مشروط
بالدخول بالمرأة فلقي اصحاب رسول الله صلعم فذاكرهم فكرهوا
ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من استفتاه وقال سألت
اصحابي فكرهوا واستشكل المصنف لزوم اعادة الاجتهاد
عند نسيان الطريق لان الغالب على ظنه ان الطريق الذي
تمسك به كان طريقا قويا وح يجوز له الفتوى لان الظن
كان في الفتوى فانه البحث الخامس في جواز التقليد
الى قوله لوجب على كل فرقة النفور اقول التقليد في
اللغة اخذ القلادة وجعلها في العنق وفي الاصطلاح العمل
بقول الغير من غير حجة ملزمة كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد

بقول من هو مثله اذا ثبت ذلك فاعلم ان المكلف به اما ان
يكون من اصول الدين اولا والاول لم يجوز فيه التقليد خلافا
لكثير من الفقهاء لنا وجهان الاول ان التقليد في اصول
الدين يستلزم المحال فيكون محالا بيانه ان من مسائله
ما اختلف فيه على طرفي النقيض كحدوث العالم وعدم حدوثه
ووجود الجوهر الفرد وعدم وجوده واثبات الخلاء ونفيه
واثبات المعاني ونفيها واثبات الذوات في العدم
ونفيها فالمقلد ان قلد القائلين لزم اعتقاد النقيضين
وان قلد احدهما لزم منه الترجيح من غير مرجح الثاني ان النبي صلعم
مامورا بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومتى كان
النبي صلعم مامورا بالعلم كنا ايضا مامورين به لدلالة التاسي
احتج الخصم بوجوه الاول ان النظر منهي عنه بالكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين
كفروا والنظر يفضي الى الجدال فكان منهيا عنه واما السنة
فما روي ان الصحابة كانوا يتكلمون في القدر فقال النبي صلعم
انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا وقال عم عليكم
بدين العجائز وهو ترك النظر الثاني انه لم ينقل عن احد

من الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية ولو وجد ذلك
منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان النظر في
ذلك واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه الثالث انه لم ينقل
عن النبي صلعم ولا عن الصحابة والتابعين الانكار على مقلدي
زمانهم من العوام على ترك النظر والجواب عن الاول ان المراد
بالآية انما هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال بالحق ويدل
عليه قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقوله ولا
تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ثم كيف لا
يكون النظر منهيا عنه وقد اثنى الله على الناظر بقوله ويتفكرون
في خلق السموات والارض الآية وذلك في معرض الثناء
والمدح وروي انه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات
والارض قال صلعم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
ما فيها وبه يخرج الجواب عن نهيه عن القدر وقوله عليكم
بدين العجائز لم يثبت له الصحة وعلى تقدير صحته فيحمل
على كونه خطابا بالضعفاء العقول والمبتدئين ومن لم يكن
له اهلية النظر فان نظر امثال هولاء لا يزيدهم الا زيادة

تحير وضلالة وعن الثاني ان الصحابة لا يجوز ان يكونوا
جاهلين بالمعرفة ولا يجوز ان يكونوا عالمين بها ضرورة
لتفاوت العقلاء فيه فبقي ان يكونوا عالمين بها علما
نظريا بالنظر وعدم المناظرة لا يدل على عدم النظر
لجواز ان يكون لعدم المحوج الى المناظرة لان العقليات
طرقها واضحة واذهانهم صافية بخلاف مسائل الفروع
فان طرقها خفية ظنية متفاوتة وعن الثالث انهم انما لم
ينكروا في ذلك لان المعرفة الواجبة عليهم كانت حاصلة
لهم وهي المعرفة بالدليل من جهة الاجمال دون التفصيل واعلم
ان المصنف انما ادعى الاجماع ههنا مع وجود الخلاف لان الخلاف
المخالف وحصول الاجماع بعده واما الفروع فالحق جواز
التقليد فيه لمن ليس له اهلية الاجتهاد من العوام خلافا
لمعتزلة بغداد ونقل عن الجبائي جوازه في المسائل الاجتهادية
دون غيرها كالعبادات الخمس لنا الادلة الثلاث التي ذكرها المصنف
وهي ظاهرة احتج الخصم بما ورد من الذم على التقليد على سبيل
العموم والامر بالعلم في الكتاب والسنة مثل قوله وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقوله حكاية عن قوم انا وجدنا اباءنا
على امة وانا على آثارهم مهتدون وقوله طلب العلم فريضة

على كل مسلم وقوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له
والجواب يجب حمل هذه الأدلة على الذم في تقليد أصول
الدين وعلى الأمر بالعلم فيه جمعا بين الأدلة قال البحث السادس
في شرائط الاستفتاء الى قوله فالأقوى الأخذ بقول
الأعلم أقول أجمعوا على أنه لا يجوز للمستفتي أن يستفتي
كل أحد بل إنما يستفتي من ظنه مجتهدا متورعا وإنما يحصل
له هذا الظن بأن يراه منتصبا للفتوى بين الخلق ويرى الناس
متوجهين إليه بالسؤال والاستفتاء، واجمعوا على أنه
لا يجوز أن يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين وأما إذا
جهل حاله فقد اختلفوا في جواز الاستفتاء منه والصحيح
عدم الجواز لأنه لا يؤمن أن يكون حال المسئول كحال
السائل في العامية بل هذا الاحتمال أغلب لأن العوام
أكثر من المجتهدين فالحاق المشكوك فيه بالأغلب أولى
وإن تعدد المفتون فقال أحمد وابن سريج والقفال وجماعة
من الفقهاء والأصوليين أنه يجب على المستفتي الاجتهاد
في معرفة الأعلم لأن ذلك طريق قوة الظن فيجري مجرى قوة
ظن المجتهد وقال آخرون لم يجب عليه لأن كان يجز الأن

العلماء في كل عصر لا ينكرون على العوام ترك النظر في حال المفتين
وكانت الصحابة متفاوتين في الفضل والصحابة أفضلهم علي
وأفرضهم زيد وأعرفهم بالحلال والحرام معاذ ولم ينقل
عن أحدهم تكليفا للعوام بالاجتهاد في أحوالهم
وتفاوت درجاتهم في العلم وعلى الأول إن اجتهد المستفتي
فإما أن يحصل له ظن الاستواء مطلقا أو ظن الرجحان
مطلقا أو الاستواء من وجه والرجحان من وجه آخر
إن كان الأول فحكمه التخيير عنده من جهة تعارض الأمارتين
وأما الذي يمنع من ذلك فيقول إن ذلك لا يقع وإن كان الثاني
فحكمه العمل بالراجح وإن كان الثالث فأقسام ثلثة الأول
أن يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فيجب الأخذ بقول
الأعلم الثاني ... لأن الحكم يستفاد من العلم لا من الدين
قال البحث السابع إذا أفتى غير المجتهد بما يحكيه
عن المجتهد الى قوله فالأقرب جواز العمل به انتهى و
أقول المفتي الذي ليس له رتبة الاجتهاد هل له
الإفتاء بالحكاية أم لا اختلفوا فيه فقيل إنه إن حكى
عن الميت لم يجز الأخذ بقوله لأنه لا قول للميت بدليل

علیه ان الاجماع ینعقد مع خلافه میتا ولم ینعقد مع خلافه حیا
وفائدة تصنیف کتب الفقه علی ذلک بعد موت مصنفیها
لتکون طرقا الی الاجتهاد بتصرفاتهم ومعرفة المتفق علیه والمختلف
فیه وان حکی عن المجتهد الحی فان سمعه مشافهة جاز ان یعمل به وجاز
للغیر ایضا ان یعمل بقوله ولهذا یجوز للمرأة ان تعمل فی حکم حیضها
بحکایة زوجها عن المفتی ورجع علی عمر الی حکایة المقداد
عن النبی صلعم حکم المذی وان وجده مکتوبا فان کان موثوقا
جاز العمل به لانه یجری مجری المکتوب من جواب المفتی والا لم یجز
لکثرة اتفاق الغلط فی الکتب واعلم ان الاشبه ان یقال
المستفتی ان وجد المجتهد لم یجز له الاستفتاء عن الحاکی سواء
کان عن حی او میت لانه قادر علی الاخذ باقوی الطریقین
فیتعین کالمجتهد فانه یجب علیه العمل بالراجح وان لم یجد فاما
ان یجد من یحکی الحکم عن المجتهد الحی او لا یجد فان وجد تعین ایضا
وان لم یجد فاما ان یجد من یحکی عن المیت او لا یجد فان وجد
وجب الاخذ بقوله وان لم یجد تعین الاخذ من کتب
المجتهدین الماضین قال البحث الثامن العالم الذی
لم یبلغ رتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة فالاکثر

جواز الاستفتاء الی قوله مع ضیق الوقت للقضاء اقول صاحب الواقعة
اما ان یکون عامیا او لا والثانی اما ان لم یبلغ رتبة الاجتهاد
او اما ان اجتهد فیها او لم یجتهد فالاول ان یجب علیهما الاستفتاء
علی خلاف فی الثانی والثالث یحرم علیه الاستفتاء اتفاقا و
الرابع وهو المجتهد الذی لم یجتهد اختلفوا فیه فقال الاکثر الش
انه لم یجز له الاستفتاء مطلقا وقال احمد وسفیان الثوری یجوز
الاستفتاء مطلقا ومنهم من فصل فقال الش فی القدیم یجوز لمن بعد
الصحابة تقلید الصحابة دون غیرهم وقال محمد بن الحسن یجوز تقلید
العالم للاعلم وقال ابن سریج لا یجوز له ان یجتهد هو انه یقلد الا
فیما یخصه اذا کان بحیث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته الوقت وهو
المختار لنا انه متمکن من الوصول الی حکم المسئلة بفکره فیکون مأمورا
بالاجتهاد کما فی الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل
عند القدرة علی الاحتراز فانتفاء الدلیل فیما یخص المجتهد عند ضیق
الوقت للقضاء احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالی فاسئلوا
اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون والعالم قبل الاجتهاد
غیر عالم فیجوز له السؤال الثانی اجماع الصحابة فانه روی ان
عبد الرحمن بن عوف قال لعثمن ابایعک علی کتاب الله وسنة رسوله

وسيرة الشيخين فقال نعم وكان ذلك بمحضر علماء الصحابة ولم ينكر
عليه فكان اجماعا والجواب عن الاول انها متروكة الظاهر
لانها تقتضي وجوب السؤال وهو غير جائز اتفاقا وبعضهم
الظ وجوب السؤال وهو غير جائز اتفاقا وتقتضي ايضا
وجوب السؤال ان كان بعد الاجتهاد لانه بعد الاجتهاد
ابعد عن عالم بالظن فيجب حملها على وجوب السؤال على العوام
او على السؤال عن وجه الدليل وعن الثاني انا نمنع اجماع
فان عليا واتباعه خالفوا فيه قال البحث التاسع في
الاستصحاب الى قوله لا بد له من دليل اقول استصحاب
الحال هو الحكم على وجود الشيء او عدمه في الحال للعلم
بوجوده او عدمه في الماضي كحكم المتيمم في الحال بوجود
الصلاة والسبع في الطريق لاجل علمه بكونه في الطريق في الزمان
الذي قبله بقليل وكحكمه بعدم الماء في الحال لاجل علمه
بعدمه في الزمان الذي قبله بقليل واختلفوا في كونه
حجة في الشرع فعند الش انه حجة وهو قول المزني والصيرفي
واختاره المص فلنا المجتهد الح والمتكلم لنا ان الحكم
المتحقق الا من في الماضي يقتضي ظن بقائه في الحال والعمل

بالظن

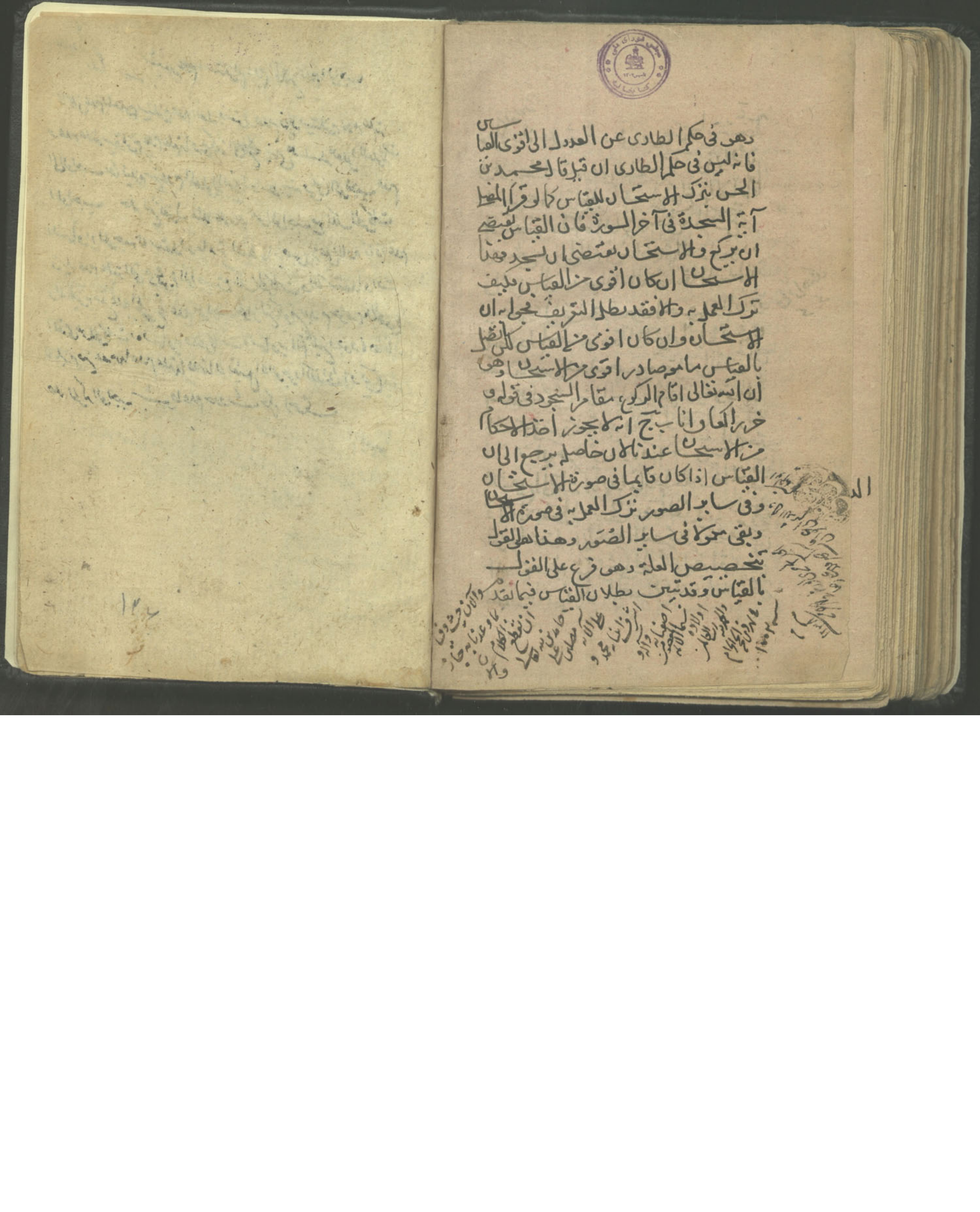
بالظن واجب ولا نعني بكونه حجة الا هذا القدر وانما قلنا انه يقتضي ظن
بقائه لان الباقي مستغن عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى
المفتقر اليه وانما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو
كان مفتقرا اليه فذلك المؤثر اما ان يصدر عنه اثر او لا
والثاني محال لان فرض المؤثر بدون الاثر تناقض والاول
اما ان يكون اثره كان موجودا اولا والاول تحصيل الحاصل
والثاني يخرج عن كونه باقيا واما ان الحادث مفتقر
الى المؤثر فبضرورة العقل وايضا جمع الفقهاء اذا حكموا
بوجود شيء او عدمه ثم شكوا في زواله حكموا بان ضده
ببقاء ذلك الشيء او عدمه وانكار ذلك مكابرة وهذا
هو القول بالاستصحاب فان انتفوا عن تسميته استصحابا
فلا مشاحة في العبارة واعلم ان الناس اختلفوا
في ان النافي هل عليه دليل ام لا منهم من قال الدليل
عليه مطلقا سواء كان في العقليات او الشرعيات
ومنهم من اوجب عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات
قال المص القايل بان النافي لا دليل عليه ان اراد ان الاصل
الاشياء العدم فالعلم بالعدم الاصلي يوجب ظن بقائه

في المستعمل فهو حق لانه عين الدليل لانه القول الاكيضي.
وقد ثبت انه حجة وان اراد غيره فهو باطل لان الدعوى لا تثبت
الا بالدليل سواء كان نفيا او اثباتا واعلم ان كشف الغطا
عن هذه المسألة ان يقال ان النافي اما ان يدعي نفي العلم
او العلم بالنفي فالاول لا دليل عليه اذ لا يطالب احد بل
بالدليل على جهله والثاني اما ان يدعي العلم بالنفي ضرورة
او نظرا والاول لا دليل عليه ايضا لانه لو ان كان صادقا
لم يحتج الى الدليل لمشاركة الخصم اياه فيه وان كان
كاذبا يكفي في انقطاعه المنع والثاني فلا بد له من الدليل ليسقط خصمه
والا لكان كاذبا وقال النبي صلى الله عليه وسلم من كتم علما نافعا فقد
تبوأ مقعده في النار وقد يقع الاجماع على وجوب اقامة
الدليل على من ادعى الوحدانية سبحانه وتقدم ان
هاتين الدعوتان على النفي ولذلك نبه الله تعالى على دليل
نفي الالهية بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان
قبل الثناء الا نوجب دليلا على منكر نبوة من يدعي النبوة
وعلى منكر صلاة سادسة قلنا مثل هذا النفي لم يخل
عن دليل وهو البقاء على النفي الاصلي وعدم قاطع يعارضه

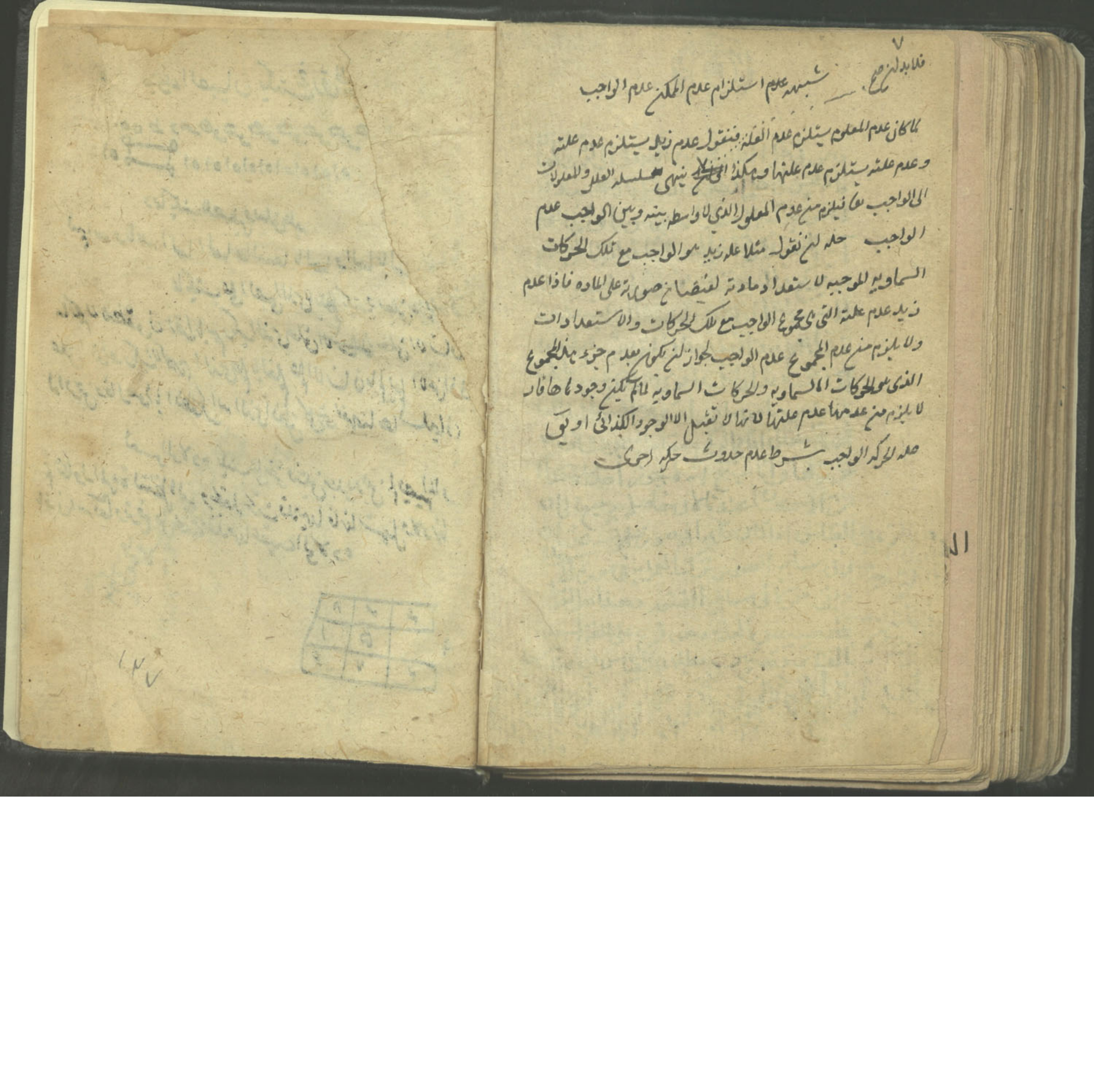
الدعويين

من الادلة على ثبوته وعلى وجوب صلاة سادسة خاتمة
في الاستحسان تشتمل على بحث ساير اني في ذكر الخلاف وفي
تلخيص محل النزاع فيه اعلم ان الحنفية والحنابلة قالوا
بالاستحسان وانكره الباقون حتى قال الشافعي من استحسن
فقد شرع وليس الخلاف في اطلاق اللفظ لوروده
في القران والسنة وعبارة الفقهاء قال الله تعالى الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال وأمر قومك
يأخذوا باحسنها وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الفقهاء
استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء
المستعمل فيه ولا تقدير مدة السكون قال الشافعي استحسن
في المتعة ان تكون ثلثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة
للشفيع الى ثلثة ايام وانما الخلاف في المعنى
في افادة تصور الاستحسان عند القائلين به واحد
لتعريفات قول ابي الحسين البصري انه ترك وجه من وجوه
الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه
العدول عن العموم الى القياس المخصص لكونه لفظا شاملا واحترز بقوله

وأمر اهلك



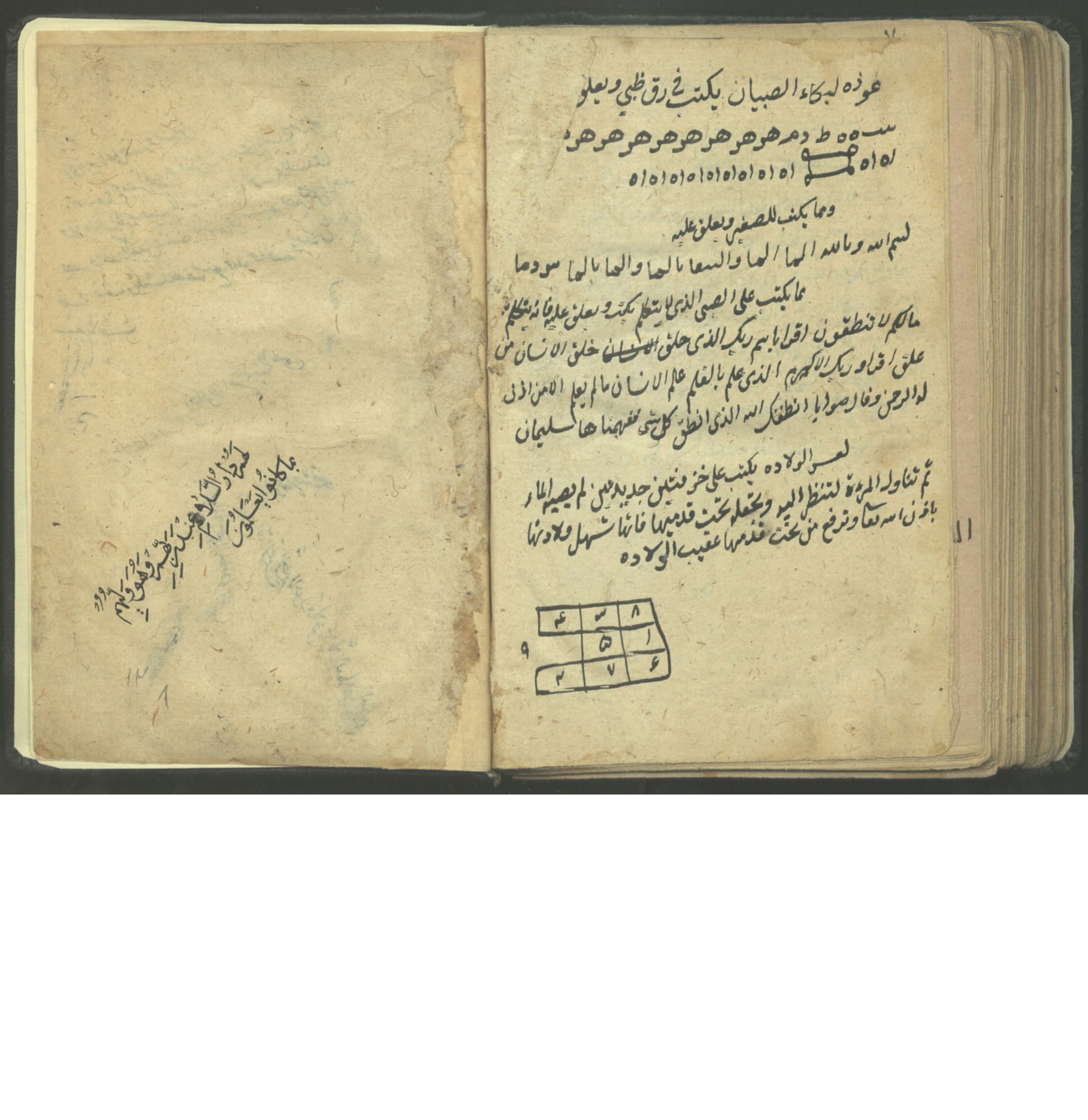
وهو في حكم الطاري عن العدول الى اقوى القياسين
فانه ليس في حكم الطاري ان قيل قال محمد بن
الحسن بترك الاستحسان للقياس كما لو قرا المصلي
آية السجدة في آخر السورة فان القياس يقتضي
ان يركع والاستحسان يقتضي ان يسجد فهذا
الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف
ترك العمل به والا فقد بطل الترجيح قلنا ان
الاستحسان وان كان اقوى من القياس لكن اتصل
بالقياس ما هو صار به اقوى من الاستحسان وهو
ان الله تعالى اقام الركوع مقام السجود في قوله
خر راكعا واناب ثم انه لا يجوز اخذ الاحكام
من الاستحسان عندنا لان حاصله يرجع الى ان
القياس اذا كان قائما في صورة الاستحسان
وفي ساير الصور ترك العمل به في صورة الاستحسان
وبقي معمولا في ساير الصور وهذا هو القول
بتخصيص العلة وهو فرع على القول
بالقياس وقد تبين بطلان القياس فيما تقدم



فلابد لن صح

مکنه. شبهه عدم استلزام عدم الممكن عدم الواجب

لما كان عدم المعلوم يستلزم عدم العلة فنقول عدم زيد يستلزم عدم علته
و عدم علته يستلزم عدم علتها و هكذا الى ان ينتهى سلسلة العلل والمعلولات
الى الواجب لا فيلزم من عدم المعلول الذى لا واسطة بينه و بين الواجب عدم
الواجب حله لنا نقول مثلا علة زيد هو الواجب مع تلك الحركات
السماوية الموجبة لاستعداد مادته لفيضان صورته على المادة فاذا عدم
زيد عدم علته التى هى مجموع الواجب مع تلك الحركات والاستعدادات
ولا يلزم من عدم المجموع عدم الواجب لجواز ان يكون بعدم جزء هذا المجموع
الذى هو الحركات السماوية والحركات السماوية لما لم يكن وجودها فاذا
لا يلزم من عدمها عدم علتها لانها لا تقبل الا الوجود الكذائى او يبقى
علة الحركة الواجب بشرط عدم حدوث حركة اخرى



عوذه لبكاء الصبيان يكتب في رق ظبي ويعلق

سـ هه ط دمر هو هو هو هو هو هو ه

ا ه ا ه ا ه ا ه ا ه ا ه ا ه ا ه ا ه ا ه ا ه ا ه

ومما يكتب للصغير ويعلق عليه

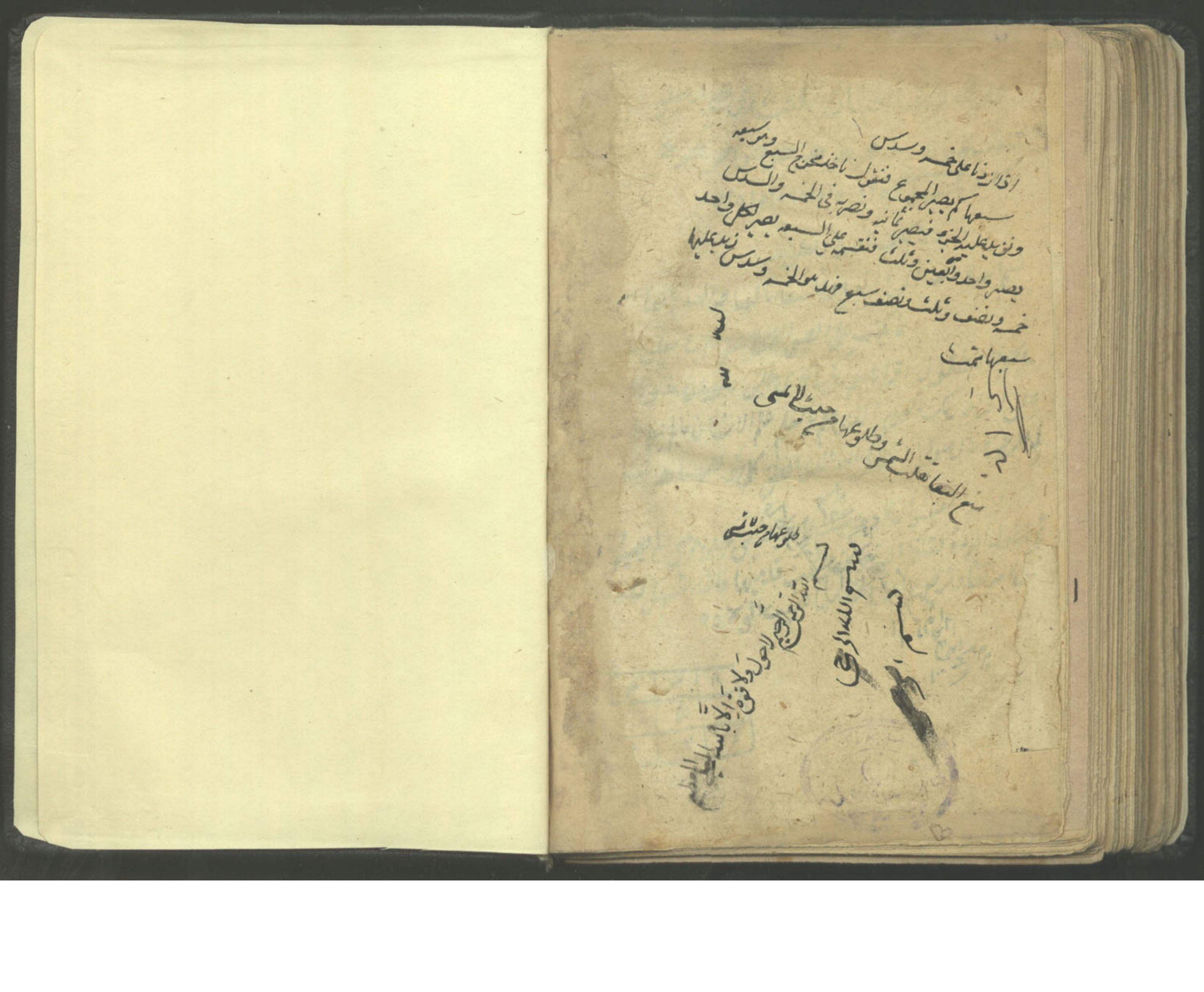
بسم الله وبالله الما الما والسعا بالما والعا بالما سو دما

مما يكتب على الصبي الذي لا يتكلم يكتب ويعلق عليه فانه يتكلم

مالكم لا تنطقون اقرا باسم ربك الذي خلق الانسان خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم الامن اذن له الرحمن وقال صوابا انطقك الله الذي انطق كل شي ففهمنا ها سليمان

لعسر الولاده يكتب على خزفتين جديدتين لم يصبهما الما ثم تناول المرءة لتنظر اليه وتجعل تحت قدميها فانها تسهل ولادتها باذن الله تعالى وترفع من تحت قدمها عقيب الولاده

٤	٣	٨
	٥	١
٢	٧	٦



اذا زدنا على خمس وسدس
سبعها كم يصير المجموع فنقول ناخذ مخرج السبع وهو سبعه
ونضربه في الخمسه والسدس
فيصير ثمانيه فنقسمه على السبعه يصير لكل واحد
واحد واثنين وثلث ... وسدس
خمسه ونصف وثلث ونصف سبع فهذه هو الخمسه وسدس
سبعها تمت

بسم الله الرحمن الرحيم
لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

